Guido de Ruggiero

L'ETÀ DELL'ILLUMINISMO

volume primo

Editori Laterza 1968

Avvertenza

Questo libro dà, in un certo senso, meno di quel che promette nel titolo. Mancano infatti, per render completo l'esame della filosofia illuministica, due capitoli: l'uno su Vico e l'illuminismo italiano, l'altro sull'illuminismo tedesco post-leibniziano. Essi fanno parte del volume seguente: *Da Vico a Kant*, testé pubblicato.

Come nell'*Età cartesiana*, così anche qui, ho cercato di contemperare lo studio monografico e approfondito delle grandi personalità filosofiche con la visione panoramica dei grandi movimenti collettivi d'idee Esempi recenti (come quello del Cassirer) mi hanno convinto della bontà del mio metodo, perché, insistendo troppo esclusivamente sull'una o sull'altra parte della trattazione, si corre il rischio o d'ischeletrire la storia in una successione dinastica di sistemi, o di sacrificare lo svolgimento speculativo delle idee.

G. D. R.

NOTA DEGLI EDITORI La presente edizione ristampa integralmente il testo dell'edizione 1946, l'ultima rivista dall'Autore.

Viene anche riprodotta immutata la *Nota bibliografica* del De Ruggiero, che è datata al 1946. A una esauriente e aggiornata guida bibliografica relativa a tutta la *Storia della filosofia* sarà dedicato un apposito volume, che concluderà la pubblicazione dell'opera del De Ruggiero nella « Universale ».

[1968]

Capitolo primo

HOBBES
E LA SCUOLA DI CAMBRIDGE

1.

INTRODUZIONE ALL'ILLUMINISMO

Sotto il nome di « illuminismo » si pensa di solito un movimento filosofico che ha come insegna la ragione umana, presa nella sua funzione essenziale d'illuminare le menti ottenebrate dall'ignoranza o dai pregiudizi, e pertanto di fondare una visione del mondo in cui tutto si connette razionalmente, e non v'è posto per il mistero, per il miracolo arbitrario e per la cieca fede. Questa concezione è sostanzialmente giusta, ma alquanto imprecisa nella sua genericità. Essa può suggerire, innanzi tutto, l'immaginazione fallace che l'illuminismo, nelle sue manifestazioni storiche, si presenti come un movimento filosofico unitario al pari dell'insegna da cui prende il nome. Invece, non appena ci volgiamo alle fonti, c'imbattiamo in una grande varietà d'indirizzi, che contrastano vivacemente tra loro. Materialismo, empirismo, razionalismo in senso stretto, idealismo, sensismo, insomma quasi tutte le denominazioni filosofiche sono rappresentate nel periodo che prende la comune insegna illuministica. Eppure, questa insegna non è una vuota etichetta destinata a coprire le merci più disparate; v'è realmente un identico spirito illuministico che circola attraverso i vari indirizzi filosofici di quel tempo e crea tra di essi dei vincoli più forti dei reciproci contrasti. Ciò vuol dire che la ragione, da cui prende nome e contenuto l'illuminismo, deve avere

un significato più ampio e comprensivo di quello che si attribuisce alla ragione come informatrice di un particolare indirizzo filosofico in senso stretto, che assume esplicitamente come principio supremo delle cose la ragione, annullando o assorbendo in essa altri princìpi concorrenti, quali il senso o la volontà: in tale significato noi chiamiamo razionalistica la filosofia di Cartesio, in contrasto con l'empirismo di Locke o col sensismo di Condillac. Ma v'è un razionalismo filosofico molto più lato, dove la ragione è presa come unico strumento di ricerca, anche se è destinata ad eclissarsi apparentemente nei risultati conseguiti per suo mezzo, e dove pertanto l'uso implicito di essa soverchia di gran lunga il riconoscimento esplicito e consapevole del suo valore nella costituzione delle cose. In questo secondo significato, tutte le correnti illuministiche sono permeate di razionalismo e legittimano perciò il proprio nome. Il materialismo di un Hobbes ha un carattere razionale, in quanto l'idea stessa della materia, le azioni reciproche tra i corpi, le reazioni psichiche che le simboleggiano, sono concepite e conteste razionalmente, come un ordigno meccanico. Similmente l'idealismo dei teologi di Cambridge, anche nella sua fiera avversione per la filosofia hobbesiana, leva bene in alto la « candela del Signore », cioè la ragione illuminante, e per mezzo di essa allontana le tenebre del cieco fideismo e dell'inesplicabile predestinazione, in cui s'avvolge la religiosità calvinistica. Non meno razionale è l'interna struttura dell'empirismo di un Locke, del sensismo di un Condillac, dell'associazionismo di un Hartley, dove le idee si decompongono e si ricompongono per la logica operosità di un artefice invisibile che, sul piano delle cose mondane, lavora non diversamente dal suo modello trascendente, il Logo della teologia, ed è, al pari di esso, disconosciuto da quei medesimi che ne rivelano la viva presenza nell'opera. Razionalistico è perfino, anzi per eccellenza, lo scetticismo di un Hume, di questo *enfant terrible* della filosofia moderna, che vuole annullare tutte le pretese razionali della scienza esplicativa con una critica esasperata ed esasperante, in cui, se pure involontariamente, la ragione trionfa.

Ma non basta questo comune carattere razionalistico a individuare la mentalità dell'illuminismo. Anche la scolastica è, a suo modo, un trionfo della ragione. Occorrono pertanto delle note più particolari per differenziare una mentalità da un'altra. Ora, quelle che caratterizzano l'illuminismo ci sono indirettamente suggerite, benché in una forma ingiustamente svalutativa e sprezzante, dalla critica romantica, che, nel nome di una ragione concepita come forza sorgiva e creativa, ha combattuto la *raison raisonnante* dell'illuminismo, come fredda e piatta ragione, affetta d'incurabile astrattismo. Contro questo giudizio s'è generosamente schierato uno storico recente, il Cassirer, che ha dato per fine a una sua dotta esposizione della *Filosofia dell'Illuminismo* « di mettere a tacere l'ingiusta voce ». Che dopo la *Critica della Ragion Pura* e la rivoluzione da essa portata non si possa parlare di un ritorno alla mentalità illuministica, è per lui fuori questione. Ma sempre che vorrà scriversi quella storia della ragione di cui parla Kant nell'ultima sezione della *Critica*, allora bisognerà pensare innanzi tutto a quell'epoca che ha per prima scoperta l'autonomia della ragione, e combattuto per essa, e condotto al riconoscimento di essa in tutti i domini dell'esistenza spirituale [1].

Noi crediamo che si possa facilmente accettare la difesa del Cassirer, senza bisogno di respingere quel che c'è di vero — a parte il tono sprezzante — nel giudizio del romanticismo. Che la ragione illuministica sia una ragione astratta, non è necessariamente un titolo di demerito, ma può essere anche inteso come un carattere positivo e apprezzabile. Astratta è, per esempio, la ragione che presiede alle indagini della scienza naturale, e nessuno pensa di fargliene torto, perché, senza quell'astrattezza, sarebbe impossibile un dominio della varietà infinita dei fenomeni. Nei riguardi della ragione illuministica, lo esempio citato è più che un mero esempio: l'astrattismo di essa, infatti, non è di natura soltanto analoga, ma identica, perché il procedimento della scienza naturale

[1] E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, p. XV.

forma appunto il modello di cui essa si serve, per imitarlo ed estenderne l'efficacia in tutti i campi dell'esperienza spirituale. Il pensiero dell'illuminismo è come abbagliato dalla luce delle scoperte che sono state fatte nelle scienze fisico-matematiche, specialmente per opera di Newton, e crede fermamente che, solo con gli stessi metodi, le scienze dello spirito potranno compiere eguali progressi e sottrarsi all'incerto fluttuare delle opinioni. Quindi esso concepisce il suo lavoro come ricerca, per via di analisi, di dati elementari stabili e rigidi, dalla cui varia ricomposizione possano risultare i vari « complessi » dell'esperienza umana. Così Locke ed Hume trattano le idee e le impressioni psichiche non diversamente da quel che Newton tratta gl'ingredienti materiali della sua meccanica; ed anche le cose che sembrerebbero più refrattarie a questo procedimento, come le passioni, sono costrette da Hobbes negli stessi schemi dell'analisi e della sintesi. Ora è da notare che in ogni sistema meccanico c'è perfetta adeguazione tra le parti e il tutto, nel senso che il tutto non contiene più che la somma delle parti; quindi v'è reciprocità piena tra la decomposizione analitica e la ricomposizione sintetica. Similmente, nel meccanismo spirituale che si modella su di esso non v'è posto per il nuovo, per la vita che trionfa dei suoi componenti fisici, per lo spirito che sorpassa nelle sue creazioni i dati psichici elementari da cui muove: la più alta legge che, da questo punto di vista, può essere ed è stata effettivamente conquistata, è quella dell'associazione, che ribadisce il rigido principio di equivalenza da cui trae origine. Se c'è nome che più frequentemente ricorre nelle metodologie illuministiche, e che meno è appropriato alle cose che vuol significare, esso è quello di sintesi. Con tal nome la nostra mente, educata alla *Critica* kantiana, è tratta a pensare a un processo originale e creativo; mentre nelle metodologie che noi consideriamo esso sta a significare una mera composizione meccanica, che forma l'esatto corrispettivo della decomposizione analitica. Non senza profonda ragione l'Hobbes, pur nel suo esagerato matematismo, simboleggiava i processi dell'analisi e della sintesi,

con le operazioni aritmetiche della sottrazione e dell'addizione.

Ogni idea di evoluzione, di sviluppo, di accrescimento organico è naturalmente estranea a questo modo di vedere. Si può essere indotti in errore, a tal riguardo, dall'insistenza con cui nelle fonti si tratta dei problemi delle origini: origine delle idee, della società, della religione, del diritto; come se in questi nomi fossero adombrate delle esigenze storiografiche, nel senso che noi vi attribuiamo. Invece, sono mere esigenze analitiche, le quali possono bene avere una grande importanza per la storia, ma non toccano ancora i veri problemi della storia. In realtà, l'origine della società dal contratto sociale o delle idee complesse dalle idee semplici è così poco storica, come quella del movimento di un corpo lungo la diagonale, nel caso del parallelogramma delle forze. Si tratta di origini astratte, ideali, o meglio di esemplificazioni di leggi meccaniche, al di sopra dei luoghi e dei tempi storici.

Si può vedere di qui facilmente quale sia la funzione della ragione in questo lavoro mentale. Essa domina dal di fuori e dall'alto gl'ingredienti del suo mondo, senza intrinsecarsi con essi, come la mente dell'orologiaio domina il complesso delle ruote, dei perni, delle molle del suo ingegnoso meccanismo. Ecco perché molti di noi (e, prima di noi, molti degli stessi illuministi) non riescono facilmente a scoprirla, quando concentrano la loro attenzione sull'opera piuttosto che sull'artefice. Quest'ultimo è il *deus ex machina*, o meglio il *deus extra machinam*, che tutto spiega senza essere a sua volta spiegato, non diversamente dal suo progenitore teologico. E la sua razionalità si manifesta nell'ordinamento armonico e regolato delle parti di cui consta la sua opera, non già nella natura intrinseca delle parti stesse e nella loro tendenza spontanea l'una verso l'altra. Perciò più in alto si leva l'artefice, cioè più la ragione umana tende a confondersi con la ragione divina, meglio s'armonizza e s'integra la visione totale delle cose. Ma nel tempo stesso, si appiattisce e perde rilievo, come un paesaggio contemplato da maggiore altezza.

Queste nostre conclusioni sono in piena antitesi con quelle che il Cassirer, con certo malinteso spirito di riabilitazione, ha tratto dal suo esame della forma mentale dell'illuminismo. « Il secolo XVII, egli dice, si affissava in Dio, nella ragione divina, come in un deposito fisso di verità; ora invece (cioè nell'età illuministica) la ragione è considerata nel suo impulso energetico. » « Il motto di Lessing, che la forza della ragione non è nel possesso della verità ma nell'acquisto, può valere come insegna. » « Il tutto appare come organico e non meccanico; il suo essere non consiste nella somma delle parti, ma le precede e le rende possibili. »[2] Queste citazioni potrebbero moltiplicarsi; però a ciascuna di esse potrebbe opporsene un'altra antitetica, sempre dal medesimo libro. Per esempio, vi si afferma che « il XVIII secolo è dominato dalla credenza nell'unità e nell'immutabilità della ragione », che « il suo modello sono le *Regulae philosophandi* del Newton », che « l'analisi, la cui forza era stata provata solo nel dominio dei numeri e della grandezza, viene ora applicata all'essere psichico e sociale »[3]. Ognuno vede come contrastino tra loro i due gruppi di affermazioni e come poco il presunto « impulso energetico » della ragione e il non meno presunto organicismo valgano a spiegare i motivi ispiratori del *Saggio* di Locke e delle *Ricerche* di Hume o dell'*Esprit des lois* di Montesquieu o dell'*Essai sur les mœurs* di Voltaire, insomma di tutte le più alte espressioni della mentalità illuministica. L'errore del Cassirer si spiega considerando che egli ha posto sullo stesso piano e mescolato insieme in una descrizione eclettica, tanto i caratteri propri e specifici della mentalità illuministica, quanto quelli che appena emergono, dalle fonti dello stesso periodo, di una mentalità nuova, in antitesi con l'illuminismo. Evidentemente, la ragione « organica », quella per cui il tutto precede le parti e le condiziona, è la ragione come la concepisce la filosofia romantica, che non può essere abbinata eclatticamente con la ragione

[2] CASSIRER, *op. cit.*, pp. 15, 17, 40.
[3] *Ibid.*, pp. 5, 8, 20.

dell'illuminismo, ma solo dialetticamente, per via di contrasto e di lotta.

Da questo punto di vista, le osservazioni del Cassirer, che nel quadro generale dell'età da lui studiata appaiono spostate e discordanti, possono prendere un nuovo rilievo, come i chiaroscuri nella pittura. È compito infatti della storia indagare la genesi delle antitesi dalle tesi, senza perdere la ragione distintiva delle une dalle altre. Noi non possiamo immaginare un'intera età storica, per quanto raziocinatrice infaticabile, che non trovi nel suo lavoro dei punti di resistenza e di arresto, che la costringano a ripiegarsi sopra se medesima e a limitare le sue pretese. Vi sono, in realtà, delle zone d'ombra e di penombra che lo sforzo rischiaratore della ragione non riesce del tutto ad attraversare: tali, per esempio, la vita istintiva, il genio, le passioni, la credenza. Essa le individua nella propria sede, le circuisce, tenta perfino di dominarle dall'esterno e dall'alto, come la fisica domina con le sue leggi un materiale atomico la cui intima natura è sconosciuta; ma alla fine è costretta a riconoscere che le loro tenebre sono impenetrabili. Questa scoperta dell'irrazionale, nelle sue forme più svariate, è di grande momento nella storia del razionalismo illuministico: essa segna l'inizio di una crisi e di un'autorevisione, da cui risulterà infine una concezione nuova della ragione, permeata dalle opposte esigenze dell'irrazionalismo. Sarà appunto la ragione della filosofia romantica, organica come l'istinto, creativa come il genio, immediata come le passioni e attiva come la fede; ma sarà soprattutto ragione; cioè si sforzerà di volgere al segno di una intima chiarificazione e compenetrazione quelle forze stesse che alla ragione astratta dell'illuminismo apparivano più estranee ed ostili. Si apre così un più ampio orizzonte alla nostra storia con lo studio di quei temi anti-illuministici che scaturiscono per contrasto dal tema fondamentale.

Mediante i tratti distintivi finora posti in rilievo, l'oggetto del nostro esame si vien già meglio individuando e precisando. Tuttavia, l'astratta analisi del concetto di ragione alla quale ci siamo limitati, è ben lungi dallo

spiegarci il colorito e il pathos che l'opera della ragione assume negli scritti dell'età illuministica. Bisogna, per completare il quadro, veder quella ragione nell'atto di esplorare e d'illuminare un mondo storico retto dalla tradizione e dalla fede, cioè da princìpi che l'avevano reso complicato e tortuoso. Sono troppo note, perché valga la pena di farne una minuta rassegna, le sopravvivenze medievali, durante i primi due secoli dell'età moderna, nella vita sociale, economica, politica, religiosa. Ma anche nel dominio della cultura filosofica propriamente detta, il particolarizzamento feudale aveva creato dei regni nel regno, in modo che la teologia, la filosofia delle scuole, le scienze della natura erano ancora chiuse ed ostili l'una all'altra, e nella stessa filosofia laica, le forme, le quiddità, le essenze frazionavano in province separate l'unico mondo che si offriva alla contemplazione umana. In queste artificiali barriere aveva cominciato a far breccia il razionalismo cartesiano, usando la ragione come il più efficace mezzo di livellamento e di unificazione; ma per prudenziale riserbo si era arrestato appena all'inizio del suo lavoro. L'illuminismo è il proseguimento dell'opera, suscitato da più chiara consapevolezza dell'efficacia dello strumento e dell'universalità del suo uso. Da questa consapevolezza esso trae l'ardore inesauribile della sua polemica e insieme un senso di vitale ottimismo che distingue nettamente la sua critica da quella, più arida e corrosiva, delle età d'involuzione e di scetticismo. L'illuminismo crede fermamente all'avvento della ragione, una volta rimossi, per mezzo della ragione medesima, gli ostacoli artificiali che i pregiudizi, la autorità e la cieca fede hanno accumulato lungo le vie della storia e che impediscono all'uomo la piena rivelazione di sé e del suo mondo. V'è senza dubbio qualcosa di messianico e d'ingenuo, retaggio di altri tempi, in questa credenza, che contrasta con la vivacità e la scaltrezza dello spirito critico che la accompagna; pure, dal vecchio messianismo essa si distacca almeno in ciò, che non si mostra passiva e quiescente nell'attesa, ma attivamente prepara l'avvento del nuovo regno.

Ci resta infine, prima d'intraprendere la nostra ricerca,

a determinare il momento storico dal quale intendiamo iniziarla. Nella comune opinione, l'illuminismo s'identifica col pensiero francese del '700. In questa veduta, si fa coincidere l'intero movimento con la fase della sua massima espansione e delle sue più appariscenti conquiste. Con più giusto criterio invece, la storiografia moderna ha voluto risalire alle sue origini, per misurarne tutto il corso, e le ha rintracciate in Inghilterra. Di qui, poi, la corrente s'è diramata nei vari paesi del continente europeo e specialmente in Francia. Ma, senza far torto all'originalità del pensiero inglese che, dalla seconda metà del '600 alla prima metà del '700, supera di gran lunga quella di ogni altro paese europeo, bisogna anche riconoscere che l'Inghilterra ha ricevuto a sua volta i primi impulsi e i primi temi speculativi del suo illuminismo dalla filosofia francese del secolo XVII. E, poiché di quest'ultima ci siamo già occupati nel volume su *L'età cartesiana*, rintracciando in essa le fonti della mentalità illuministica, noi possiamo riprendere dall'età immediatamente successiva la nostra esposizione.

2.

HOBBES

Nella storia del pensiero inglese la personalità di Tommaso Hobbes (1588-1679) grandeggia solitaria. Quest'uomo che, pure, seppe interpretare alcune delle esigenze più profonde della sua età, fu inviso ai contemporanei e non poté agire sulle generazioni seguenti se non per reazione e per contrasto. Vissuto nel periodo in cui due forme di assolutismo, quella di Cromwell e quella degli Stuarts, si scontrarono violentemente, egli non trovò favore né presso l'una, né presso l'altra parte, benché fosse il codificatore della monarchia assoluta. Il suo *Leviatano*, pubblicato nel 1651, gli procacciò un periodo di esilio, trascorso in Francia tra le insidie della fazione monarchica, che era, come lui, esiliata. E se più tardi, in seguito a

un'amnistia, riuscì a tornare in patria e a trascorrervi alcuni anni tranquilli, pure non ottenne il riconoscimento a cui la sua fama europea gli dava diritto, perché fu escluso dalla *Royal Society* testé fondata. La sua patria ideale rimase sempre la Francia, dove, in tempi diversi, passò quasi trent'anni della sua lunga e laboriosa vita. Ma, anche fuori del conteso dominio della politica, nella più tranquilla sfera della pura speculazione filosofica, non toccò miglior sorte alle sue concezioni. La taccia di materialista e di ateo lo perseguitò anche dopo la morte, e perfino il mitissimo Cudworth non gli risparmiò l'epiteto di « filosofastro ». Pure, egli era sì materialista, ma non ateo. Nutrito di studi biblici, egli credeva alla rivelazione in essi contenuta, in cui riconosceva un necessario complemento soprannaturale alle dimostrazioni razionali, valide anch'esse, dell'esistenza di Dio. E ci dà un senso di stranezza il pensare l'aborrito « ateista », spauracchio della gente timorata e pia, occupato nei suoi ultimi anni a comporre una storia in versi della Chiesa e a tradurre con ingenuo ardore i poemi omerici.

Tuttavia v'è qualche fondamento di verità in quell'accusa di ateismo: come il presentimento di un pericolo, se non la constatazione di un fatto. Hobbes era sinceramente religioso; ma l'indirizzo decisamente logico del suo pensiero rendeva fragili gli schemi che l'educazione religiosa ricevuta e custodita nell'animo poteva opporre allo straripare del materialismo. Il politico che faceva della religione un *instrumentum regni*, materia di legislazione umana, quale titolo autonomo doveva coerentemente lasciare alla validità della Bibbia? E il filosofo che considerava come chimerica ogni esistenza, che non avesse la corpulenza e la solidità della materia, cominciava già a non arretrare innanzi alla necessità logica di attribuire anche a Dio una realtà materiale, benché si sforzasse di temperare l'empietà di questa affermazione, citando l'esempio di Tertulliano [4].

Ma l'avversione dell'ambiente storico che lo circondava

[4] *Appendix ad Leviathan.*

non scosse minimamente la sua serenità scientifica. Egli sentiva di sé altamente, ed amava raffigurarsi come il Galilei delle scienze morali e politiche: possono forse i clamori dei turbati interessi e dei pregiudizi sconfessati deviare il corso delle serrate deduzioni scientifiche? Perciò nessuna traccia è rimasta nei suoi scritti di quella violenta passionalità in mezzo alla quale sono nati: essi sono privi di ogni accento polemico, e, movendo da definizioni esatte, spesso scultoree nell'asciuttezza della loro prosa latina, procedono con logico rigore fino alle conseguenze estreme, senza che nulla tradisca un segno di turbamento o di esitazione umana, anche di fronte a quelle che possono apparire più ripugnanti. Questo carattere non è sfuggito ai contemporanei: Spinoza e Leibniz, per citare i maggiori, hanno largamente attinto alle definizioni hobbesiane, e, nel '700, Diderot ha mostrato espressamente di preferire il contenuto vigore della prosa di Hobbes alla diluita abbondanza di quella di Locke.

Nell'ordine cronologico di composizione, il primo scritto di Hobbes è una traduzione di Tucidide: una specie di ricognizione filosofica (come osservava uno storico [5]), paragonabile a quella di Machiavelli con Livio. Seguono tre opere di contenuto affine, che segnano tre tappe successive nell'approfondimento dei problemi politici: *The elements of law* del 1640, *De cive* del 1642, *Leviathan* del 1651. Tra queste due ultime corrono più stretti rapporti; esse differiscono principalmente in ciò, che il *Leviathan* premette alla trattazione politica un'esposizione generale dei princìpi filosofici, maturati nel frattempo nella mente dell'autore. Composto originariamente in inglese, il *Leviathan* ha ottenuto la sua massima diffusione europea in una traduzione latina, fatta dallo stesso Hobbes e pubblicata ad Amsterdam nel 1668. Anzi il Lubienski, da un minuto raffronto del testo e della traduzione, è stato condotto alla plausibile ipotesi che Hobbes abbia scritto un abbozzo del *Leviathan* in latino, prima di comporre il

[5] J. LAIRD, *Hobbes*, 1934, p. 6.

libro in inglese, e che abbia utilizzato quel materiale nell'edizione latina di Amsterdam [6].

Le premesse filosofiche del *Leviathan* sono state poi ampiamente sviluppate in altre due opere latine, *De corpore* (1655) e *De homine* (1658), che, insieme al *De cive*, formano una trilogia sistematica, riunita sotto il comune titolo di *Elementa philosophiae*. Il *Leviathan* invece sta a sé, come compendio di tutta l'opera, più rapido e sommario nella parte speculativa, più diffuso nella parte politica da cui prende il simbolico nome [7].

La tripartizione delle opere corrisponde a una divisione organica della filosofia hobbesiana. Questa non ammette altre esistenze fuori dei corpi, i quali possono essere naturali o artificiali, cioè corpi materiali propriamente detti (onde il *De corpore*) e corpi politici (onde il *De cive*). Tra gli uni e gli altri sta l'uomo, che, da una parte, constando anch'esso di materia, forma un capitolo della filosofia della natura; dall'altra, come essere capace di foggiare mentalmente dei corpi artificiali, è l'artefice e il soggetto della dottrina politica. Secondo lo spirito generale del materialismo hobbesiano, questa posizione intermedia dell'uomo non dovrebb'essere un titolo di privilegio, ma solo un anello d'una catena; però la importanza predominante che assume agli occhi di Hobbes il corpo politico si riflette involontariamente anche sull'artefice, e dà luogo, nel *De homine*, al delinearsi di un fenomenismo, che non si armonizza del tutto col materialismo iniziale. Di qui alcuni storici (il Natorp e lo Hönigswald) sono stati condotti a negare che la filosofia di Hobbes possa chiamarsi materialistica: il presunto materialismo non sarebbe che una mera esigenza metodologica. Questa tesi

[6] LUBIENSKI, *Die Grundlagen des etisch-politischen Systems von Hobbes*, 1932.

[7] Tra gli scritti minori giova ricordare: *A short tract of the first principles*, di cui s'ignora la data della composizione, ma che precede la stesura del *De corpore* e del *De homine*, come un primo abbozzo del sistema; *Of liberty and necessity*, pubblicato a insaputa dell'autore nel 1654, ripubblicato nel 1677, che contiene la polemica col vescovo Bramhall sulla libertà del volere.

non è affatto giustificata dall'esame delle fonti, da cui risulta che Hobbes, non soltanto è un convinto materialista, ma si sforza anche di ricondurre nell'àmbito del materialismo le emergenze fenomeniche, considerando i fenomeni come prodotti dall'azione dei corpi fisici e dalla reazione dei corpi organici. Pure, da questo gioco di azioni e di reazioni, qualcosa di nuovo vien fuori, che non è contenuto analiticamente nelle cause produttive, e che prelude a sua volta a un nuovo orientamento filosofico. Questo presentimento è espresso in un significativo brano del *De corpore*: « Di tutti i fenomeni che sono vicini a noi, il più ammirabile è l'apparire stesso, τὸ φαίνεσθαι, cioè il fatto che alcuni corpi naturali hanno in sé i modelli di tutte le cose, ed altri no. Cosicché, se le apparenze sono i princìpi per cui noi sappiamo tutte le altre cose, dobbiamo riconoscere che il senso è il principio con cui conosciamo questi princìpi, e che ogni nostro sapere è derivato da esso. E anche per le cause del senso, noi non possiamo iniziare la nostra ricerca di esse da altri fenomeni che dal senso stesso »[8].

Per seguire nella nostra esposizione l'ordine sistematico del pensiero hobbesiano, cominciamo con la analisi del *De corpore*. Quivi, l'indagine sulla costituzione e sulle leggi del mondo materiale è preceduta, non senza reminiscenze epicuree, da una trattazione dei princìpi logici della scienza. Questa logica è un aristotelismo nominalizzato, dove cioè le voci, le proposizioni, i sillogismi sono spogliati di ogni contenuto e di ogni sottinteso realistico e concettualistico, e son ridotti a significare meri rapporti tra nomi. Un nome è innanzi tutto una *nota* per la memoria nel nostro discorso interno o mentale; e diviene in seguito un *segno*, nel discorso verbale, mediante il quale possiamo comunicare ad altri la nota concepita[9]. Un nome comune è la denominazione di più cose insieme, ed è chiamato universale; ma in realtà non vi sono universali, non solo in natura (*in re*),

[8] Cit. dal LAIRD (I, 389), p. 135.
[9] *Leviathan*, c. 4.

ma nemmeno nella mente (*in conceptu*): essi esistono unicamente nei nomi, a titolo di mere estensioni di segni verbali. In altri termini, non vi può essere nella mente l'immagine dell'uomo in generale, ma soltanto quella di un qualche uomo particolare, che il nome « uomo » estende ad altri soggetti simili. Questa veduta di Hobbes ha una grande importanza storica: essa prelude alla negazione berkeleyana delle idee astratte, che Hume apprezza come una delle maggiori scoperte filosofiche del tempo e di cui attribuisce la paternità al suo predecessore immediato, mentre, almeno nel suo nucleo essenziale, risale a Hobbes.

La proposizione è l'unione di due nomi; il sillogismo è l'unione di due proposizioni o giudizi mediante un nome comune; la scienza è un contesto di nomi generali; la verità stessa *in dicto, non in re consistit*[10]. Questo nominalismo vorrebbe essere radicale, e non è: il sottinteso realistico si annida, contro ogni espressa intenzione, nella maniera d'intendere le due massime categorie, la sostanza e la causa, che esprimono, per Hobbes, un sostrato reale e un rapporto reale. Quindi egli afferma, nella sua metodologia, che la scienza è della causa, del τὸ διότι, mentre la conoscenza sensibile è il mero τὸ ὅτι[11]: una distinzione che non si giustifica dal mero punto di vista nominalistico. Invece la distinzione tra opinione e scienza è posta da Hobbes in termini puramente verbali. Se il ragionamento, egli dice, muove da definizioni dei nomi e procede per connessione di essi in proposizioni e in sillogismi, esso termina in una conclusione certa, e questa è la scienza, cioè la conoscenza delle conseguenze da un nome a un altro. Se invece il discorso non

[10] *De corpore*, c. 3.

[11] *Ibid.*, c. 6. Dalla differenza del « che » e del « perché » scaturisce poi una distinzione tra una conoscenza di fatto e una conoscenza per relazioni o ipotetica, che, già adombrata da Hobbes, acquisterà grande importanza nella filosofia di Hume. Su di essa riposa, per lo stesso Hobbes, la distinzione tra la storia e la scienza (*Leviathan*, c. 9).

comincia da una definizione, termina sempre in un'opinione [12].

La definizione è concepita da Hobbes secondo un rigoroso modello matematico. L'ideale del pan-matematismo è nato in lui dall'assidua comunione scientifica in cui è vissuto, durante il lungo soggiorno a Parigi, col circolo di Mersenne, avente per suoi patroni spirituali Galileo e Cartesio. Ed anche quando, a causa dell'aspra polemica sorta intorno alle *Meditazioni*, è sopravvenuta una rottura tra lui e Cartesio, l'influsso già ricevuto non ha cessato di produrre durevoli effetti sul suo pensiero, così nella logica, come in altre parti della filosofia.

Il matematismo logico di Hobbes si palesa, non soltanto nel gusto delle definizioni esatte, di cui ci offrono mirabili esempi tutte le sue opere, ma anche nella concezione del procedimento scientifico, inteso cartesianamente come sdoppiato in un'analisi e in una sintesi, cioè in un metodo risolutivo e in un metodo compositivo [13]; e perfino in una interpretazione, più strettamente matematica che Cartesio stesso non abbia data, del processo dimostrativo. Ogni ragionamento è per lui come un'operazione matematica, dove, mediante un'addizione di parti, si concepisce una somma totale; o, data una somma, si detraggono delle parti per ottenere una rimanenza: sintesi e analisi corrispondono, rispettivamente, a queste due operazioni [14].

Dal nominalismo non molto conseguente della logica al realismo della fisica c'è un *hiatus*, di cui però Hobbes non s'è mostrato consapevole. La sua fisica esordisce con la concezione acriticamente realistica del corpo come unica sostanza materiale. Sulla struttura ultima della materia

[12] *Leviathan*, c. 7.

[13] Però, a differenza da Cartesio, Hobbes lascia sussistere, accanto a questa metodologia moderna, la vecchia sillogistica.

[14] Bisogna tuttavia riconoscere che, come correttivo di queste esagerazioni metodologiche e del pregiudizio implicito, che tutta l'inventività del pensiero riposi sul metodo, Hobbes afferma che: « in aequationibus inveniendis, nulla est methodus, sed tantum quisque valet quantum solertia praestat naturali ».

egli non si sofferma a lungo: si sa che da giovane ha inclinato verso l'atomismo, ma in seguito (forse per influsso di Cartesio) ha negato il vuoto ed è diventato « plenista » convinto. Ma, pur ammettendo che la proprietà di estendersi nello spazio sia essenziale alla materia, egli s'è guardato dall'identificare l'una con l'altra, precorrendo così la critica al materialismo geometrico della fisica cartesiana, che sarà comune a tutta la filosofia inglese dell'età seguente. La materia, per lui, è dotata non solo dell'estensione, ma anche della resistenza (ἀντιτύπια) e della forza. L'una spiega l'energia naturale dei corpi, secondo cui tutto ciò che si muove conserva la stessa direzione e la stessa velocità, se non è impedito da altro corpo contiguo e mosso; l'altra è la fonte di ogni azione positiva, cioè di ogni produzione causale, meccanicamente intesa (poiché le cause finali appartengono solo a quegli esseri che agiscono intenzionalmente).

Data questa nozione del pieno, allo spazio, come puro spazio vuoto, non può competere realtà potivita: esso è mero *phantasma rei existentis, quatenus existensis* [15], cioè un ente immaginario, che altrove è anche definito come *idea corporis*. Questa che per Hobbes vuol essere una svalutazione dello spazio vuoto, in confronto della corpulenza materiale, è stata invece, nella storia del pensiero, una suggestione profonda per la concezione della idealità dello spazio: così infatti il Leibniz l'ha accolta e interpretata. Similmente il tempo esiste nella mente e non nelle cose: esso è immagine o fantasma del movimento, in quanto immaginiamo nel movimento un prima e un poi [16]. E dalla fusione dello spazio tempo con la realtà fisica (una *contaminatio* che Hobbes compie ingenuamente senza avvertire quali e quante conseguenze siano implicite in questo ideo-realismo) scaturisce il concetto del *conatus* cioè del movimento per uno spazio e un tempo inferiori a qualunque frazione assegnabile (o per un punto-istante), che costituisce il vero elemento, il nuovo atomo

[15] *De corpore*, c. 7.
[16] *Ibid.*

della fisica. Ma non sarà Hobbes, bensì Leibniz, che saprà utilizzare questo concetto nelle scienze della natura; il primo ne ha tratto partito solo nelle scienze morali, mostrando nel *conatus*, nello sforzo vitale di conservazione, la radice dell'esistenza psichica e del mondo delle passioni.

Benché appassionato degli studi matematici, Hobbes non è stato più che un dilettante in queste discipline, com'è dimostrato dall'accanimento con cui s'è dedicato al problema della quadratura del circolo. Egli non ha còlto, per dirla con Galileo, il frutto matematico delle sue intuizioni fisiche, ma s'è limitato a enunciarle in definizioni sporadiche e a collegarle astrattamente in una generale visione deterministica e meccanistica, che esclude dalla natura tutto ciò che non si può ricondurre ad azioni e reazioni equivalenti, senza discontinuità, quindi senza interventi estranei nel chiuso sistema causale. Più che per la scoperta di leggi particolari, la sua fisica è importante per la convinzione che l'ispira, della universalità dell'applicazione delle leggi meccaniche in tutti i dominii dell'essere, non esclusi quelli della vita organica e dell'esperienza psichica. Poco esperto in materia di studi biologici, egli ha accettato la spiegazione data dall'Harvey della circolazione del sangue, perché consona ai suoi princìpi materialistici, ed ha forse intimamente aderito alla più generale concezione cartesiana dell'automatismo animale; ma, nella sua probità scientifica, conscio com'era dei propri limiti, ha sorvolato su questi temi, lasciandone la discussione ai competenti. Invece, s'è a preferenza fermato su quella parte della fisiologia che toccava più da vicino i suoi interessi psicologici, cioè sulla genesi delle sensazioni e delle passioni. Dal punto di vista fisiologico, la sensazione non è che un movimento nell'organismo, prodotto da un movimento nell'oggetto esterno. Il determinismo fisico esige che tra questi due movimenti vi sia identità di natura, continuità ed equivalenza: così v'è un *conatus* (o stimolo) che procede dall'oggetto esterno verso l'interno del corpo, a cui risponde un *conatus* che procede dal sensorio verso l'esterno: in questa reazione propria-

mente consiste il sentire[17]. Ma non in essa soltanto si esaurisce il circolo vitale: oltre la reazione descritta, che ha per centro il cervello, ve n'è una seconda che s'accentra nel cuore. Cioè, l'azione dello stimolo fisico in qualche modo si sdoppia; da una parte essa provoca la risposta sensoriale, dall'altra andando al cuore[18], che è il principio della vita, ne agevola o impedisce il moto vitale, e suscita così delle sensazioni di un genere diverso dal precedente, quelle di piacere e di dolore, che son le fonti di tutte le passioni. La differenza dei due generi consiste dunque principalmente in ciò, che nel primo si dà un moto dall'interno all'esterno, nel secondo dall'esterno all'interno[19]: questa differenza resterà durevolmente acquisita all'interpretazione della vita passionale dello spirito, anche quando si sostituirà alla spiegazione fisiologica una più adeguata spiegazione psicologica.

Le sensazioni esterne sono, come si è detto, effetti del movimento. Ma sono, esse stesse movimento? Sta qui lo *hiatus* incolmabile del materialismo, che non è sfuggito all'acuto sguardo di Hobbes. Infatti, le premesse generali del sistema portano ad ammettere, tra lo stimolo e la sensazione, una mera differenza di direzione nell'identico movimento; ma una più approfondita introspezione psicologica suggerisce che la reazione dall'interno all'esterno ha una natura propria e originale, inconfondibile con quella dello stimolo. L'una è un fatto psichico, una im-

[17] *De corpore*, c. 25: « sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna ».

[18] Secondo la descrizione del *Leviathan* (c. 1) la mediazione del cuore si dà nell'un caso e nell'altro: per le sensazioni propriamente dette, il movimento dello stimolo fisico, passando per il cervello, giunge fino al cuore di cui provoca una resistenza (ἀντιτύπια) cioè un *conatus* del cuore verso un moto in senso inverso, diretto all'esterno, e in questo consiste la sensazione. La funzione del cuore nelle passioni, invece, ha un opposto senso, dall'esterno all'interno.

[19] *Ibid.*: « Sensio voluptatis ac doloris... orta non a reactione cordis versus exteriora, sed ab organi parte externa per continuam actionem versus cor. Cum enim vitae principium in corde sit, necesse est ut motus a sentiente ad cor propagatus, motum vitalem aliquo modo mutet vel divertat, nimirum faciliorem reddens vel difficiliorem, juvans vel impediens ».

magine o un fantasma, l'altra è un fatto fisico; e, come risulta da un brano già citato, Hobbes è convinto della novità irriducibile dell'apparire, del φαίνεσθαι. Per conseguenza, il fenomenismo, che procede dall'introspezione psicologica, si riallaccia solo in modo assai generico alla fondamentale intuizione materialistica, in quanto l'apparire delle sensazioni riposa in ultima istanza sulla causalità fisica; ma, considerato nella sua struttura intrinseca, esso rappresenta un nuovo punto di partenza della filosofia hobbesiana.

L'atto proprio del sentire è l'immagine, il fantasma. In un certo senso, tutta la vita psichica è un avvicendarsi e un intrecciarsi di immagini; ma, in un senso più ristretto, si chiamano immagini le sensazioni conservate nella memoria, e perciò attenuate e illanguidite (*sensus deficiens*, *decaying sense*) a causa della rimozione degli oggetti che le hanno suscitate. Questa attenuazione non dipende da indebolimento del moto che si è prodotto nell'atto del sentire (e non sarebbe in verità possibile in natura l'annientamento anche parziale di una forza), ma dal fatto che, essendo gli organi occupati in altre sensazioni, la vivacità delle immagini in parte si neutralizza, come il predominante fulgore del sole oscura la luce delle stelle [20].

L'immaginazione che nell'uomo e in ogni altro animale nasce da discorso o da altri segni volontari si chiama intelletto. L'origine del discorso mentale sta nella tendenza delle immagini a disporsi in serie ordinate, conforme al succedersi delle sensazioni originali. La ragione è la seguente. Tutti i fantasmi del moto sono interni, cioè sono tracce interne del moto stesso. Ora, i movimenti che si succedono immediatamente nella sensazione lasciano siffatte tracce, in modo che, ogni qualvolta si ripresenta un'immagine, deve seguir l'altra contigua, a causa della coesione della materia mossa. Non diversamente l'acqua posta sopra una tavola piana e levigata tende a incanalarsi per la via tracciata dal dito [21]. Questa è la prima

[20] *Leviathan*, c. 2; *De corpore*, c. 25.
[21] *Leviathan*, c. 3.

formulazione scientifica della legge dell'associazione psicologica, che tanta parte avrà nella storia dell'empirismo. E un'ulteriore conseguenza ancora si deduce dalla dipendenza dell'ordine delle immagini dall'ordine delle sensazioni: cioè che *nullam habemus imaginationem, quae non ante fuit in sensione*: preludio al famoso aforisma di Locke.

Da questo punto di vista, l'intelletto non è più una prerogativa umana. Ma, se la capacità di connettere insieme associativamente delle immagini è comune a tutti gli animali, v'è nondimeno un privilegio dell'uomo, che sta nell'esprimere siffatte connessioni con segni e nomi, con affermazioni e negazioni, insomma con tutti i mezzi del discorso verbale [22]. E un altro privilegio ancora emerge, in contrasto con la tendenza livellatrice del materialismo, da ciò, che la serie ordinata delle immaginazioni (o dei pensieri) è duplice: l'una si dà quando da un effetto si procede alla ricerca della causa, e questa è comune anche agli animali; l'altra, quando di una qualunque causa si cercano gli effetti possibili, e questa non si riscontra che nell'uomo [23].

Mentre il moto dall'interno all'esterno, esplicandosi e complicandosi, dà luogo alle forme descritte (sensazione, immaginazione o memoria [24], pensiero) della vita teoretica dello spirito, l'inverso moto dall'esterno all'interno suscita analogamente le forme della vita passionale. Sta al centro di questa il *conatus* [25], che potremmo tradurre modernamente come istinto vitale, e che dipende dalla funzione fisiologica del cuore. Ciò che deprime questa funzione è dolore, ciò che l'eccita è piacere; e poiché la depressione e l'eccitamento sono istintive ragioni di fuga e di ricerca di quel che li provoca, nascono così l'odio e l'amore. Tutte le altre passioni risultano dal concorso di queste elementari con le immagini teoretiche degli oggetti rap-

[22] *Leviathan*, c. 2.

[23] *Ibid.*, c. 3.

[24] Con la memoria Hobbes identifica la coscienza: « sentire se sentisse meminisse est » (*De corpore*, c. 25).

[25] O anche *appetitus*.

presentati. Così l'appetito, congiunto con l'opinione di ottenere la cosa a cui si riferisce, diventa speranza; l'avversione, unita con l'opinione del danno futuro, timore; la speranza, costante nel proprio valore, fiducia; il dolore nato dal senso della propria impotenza, umiltà, e così via [26]. La deduzione di Hobbes non è sistematica e rigorosa, come sarà quella di Spinoza (che però, anche perfezionandola, trarrà da essa i suoi elementi essenziali); ma vi si può già notare l'uso quasi inconsapevole di una logica immanente alla passionalità, che si arresta alla mera descrizione analitica e non procede alla ricerca dei mezzi per temperarne e dirigerne le forze.

I moti passionali e quelli volontari non appaiono distinti alla loro radice, nella concezione hobbesiana. Anche a fondamento della volontà sta il *conatus*, che, in quanto si dirige verso l'oggetto, si chiama appetito, in quanto se ne allontana, si chiama fuga o *aversio*; e parimenti nel processo volitivo si determina una serie di interferenze tra elementi teoretici e pratici. Infatti, finché dura nell'animale la lotta tra l'appetito e la fuga, si produce quel complesso di pensieri che vien chiamato deliberazione, e che consiste in un'alternata successione di appetiti, avversioni, speranze e paure. Sotto questo riguardo, non v'è differenza tra gli uomini e gli animali: la così detta volontà non è che l'ultimo e prevalente appetito. Una libertà del volere, nel senso della filosofia tradizionale, non può sussistere: in colui che appetisce, la causa dell'appetizione deve precedere integra e produrre necessariamente il suo effetto. Ciò che esiste, ed è comune a tutti gli esseri animati, è la libertà, non di volere, ma di fare quel che si vuole, che non contraddice alla necessità causale, ma la traduce in atto [27], non esprimendo altro se non la mancanza di ogni impedimento esteriore. Su questo problema, Hobbes ha avuto una controversia con John Bramhall, vescovo di Derry, in cui le rispettive posizioni sono state fortemente ribadite, e alcuni aspetti importanti

[26] *Leviathan*, c. 6.
[27] *De corpore*, c. 25.

del nuovo determinismo sono emersi alla luce. In sostanza, Hobbes ha rivendicato, contro l'avversario, che l'uomo è libero di fare qualcosa, se può farla quando vuole; ma che il volere o l'appetito di farla ha, come ogni altro evento naturale, delle cause necessarie. Ogni azione è effetto di un movimento, e non vi può essere movimento in una parte del mondo che non si comunichi a tutto il resto. Quanto alle obiezioni, tratte dal Bramhall dal comune repertorio della letteratura antideterministica, cioè che le ammonizioni siano rese vane, i premi e le pene privi di significato o ingiusti, Hobbes ha avuto buon gioco nel rispondere che le ammonizioni e i consigli conservano nella tesi deterministica il valore di mezzi capaci di necessitare un mutamento di volere nella persona ammonita, e che tanto basta a legittimare premi e pene [28].

Più originale e storicamente importante è il modo con cui egli intende il rapporto tra la volontà e il bene. Non v'è un bene che precede l'atto del volere e lo condiziona, o, per dirla con termini moderni, non c'è un giudizio di valore che determina l'azione; ma « il bene è un nome comune a tutto ciò che si appetisce, in quanto si appetisce, e analogamente il male è un nome comune a tutto ciò che si fugge » [29]; quindi è il volere che fonda il bene o il male, non viceversa. Primo dei beni è la conservazione di sé; donde poi, mercé l'associazione del proprio vantaggio con l'altrui nella vita sociale, nasce una più ampia visione del bene generale e comune a tutti. Ma, conforme all'origine attivistica, il massimo bene consiste « in un progresso non impedito verso confini sempre più lontani ». Anche quando — osserva molto acutamente Hobbes — noi godiamo di una cosa presente, non manca questo progresso che, non potendo esercitarsi da oggetto a nuovo oggetto, si esercita da parte a parte dello stesso oggetto, « poiché la vita è un perpetuo moto, che, quando non può progredire per la linea retta si converte in moto circolare » [30]. Il rinascere dell'appetizione nell'atto stesso

[28] LAIRD, *op. cit.*, pp. 189-95.
[29] *De homine*, c. 11.
[30] *Ibid.*

dell'appagamento — senza di che la vita si arresterebbe — trova in questa veduta una spiegazione psicologica profonda.

La terza parte del sistema hobbesiano è la politica, che tratta del corpo artificiale, considerato come un prolungamento o una composizione dei corpi organici. Sull'artificialità o convenzionalità del corpo politico, Hobbes insiste fortemente, contro Aristotele, che fa della socialità una proprietà naturale dell'uomo. Ogni ordine di esperienza è per lui una smentita della famosa definizione aristotelica. Anche quando gli uomini si associano, per esempio per ragioni di commercio, essi restano nel fondo insocievoli, ciascuno procurando di assicurare il vantaggio proprio e non l'altrui. In generale « ogni società si contrae per ragione di utilità o di gloria; in tutti i casi, per amor di sé e non dei socii » [31]. La natura dunque porta l'uomo all'affermazione e alla conservazione della propria individualità: questo è il dato primordiale della psicologia di Hobbes, che forma il punto di partenza della sua teoria politica. Di qui scaturiscono le prime conseguenze, espresse nei famigerati aforismi del *bellum omnium contra omnes* e dell'*homo homini lupus*, che hanno gettato un'ombra sinistra sulla dottrina di Hobbes. Considerati però nel contesto di essa, acquistano un senso assai meno fosco e inumano. Infatti, dando allo stato politico il valore di una formazione artificiale, Hobbes è costretto ad ammettere che, prima dell'apparizione di esso e come condizione almeno negativa di quell'apparire, esista uno stato di natura, in cui tutti gl'istinti egoistici, senza norma e senza freno, sono scatenati nel mondo. Che ogni individuo, in tale stato, si comporti come lupo verso l'altro individuo, non dipende tanto da brutale malgavità (sebbene questa eredità teologica del peccato originale non manchi del tutto nella concezione laica di Hobbes), quanto dalla limitatezza dei beni atti ad appagare i bisogni di ciascuno. E poiché le pretese di tutti sono eguali, ma diseguali le forze, solo la guerra, in mancanza di ogni altro mezzo

[31] *De cive*, c. 1.

capace di dirimere le controversie, può decidere a chi debbano spettare i beni contesi[32]. Di qui la estrema precarietà dello stato di natura, dove nessuno è sicuro del frutto della propria attività e i rapporti reciproci delle forze in gioco sono soggetti a mutare continuamente, togliendo così la possibilità di ogni stabile assetto. L'espressione *homo homini lupus* vale perciò a significare, piuttosto che l'*animus* reciproco degli uomini tra loro, una situazione di fatto determinata dalla ferrea necessità del nomadismo e della predoneria. E non bisogna neppur dimenticare che la malfamata immagine è usata da Hobbes per accentuare il contrasto tra lo stato di natura e lo stato politico, dove *homo homini deus est*[33].

La più forte spinta a uscire dallo stato di natura per entrare nella vita sociale è data dalla paura. Ognuno infatti, essendo insicuro del suo possesso, quindi dell'appagamento dei suoi bisogni, è portato a temer l'altro e a mettersi in istato di difesa contro di lui; e poiché la minaccia non è circoscritta, ma incombe da tutti e su tutti, la paura si diffonde come un malessere generale e intollerabile, che spinge a cercare una via di uscita. Di questo interno disagio che ha infine gradazioni, restano attenuate tracce anche nella vita sociale, dove, non appena viene a mancare la protezione delle leggi, gli uomini ricominciano a temersi reciprocamente, e si proteggono l'uno dall'altro con case ben sicure e con armi. È questa poi la situazione normale degli stati politici tra loro, che armano eserciti, flotte, e fortificano i propri confini, per guardarsi da possibili aggressioni.

Ma la paura, da sola, se è un vivo pungolo che sprona a cercare una via di uscita, non ha la virtù positiva d'indicare questa via. Né d'altra parte, poiché Hobbes ha negato che esista ogni istinto di socievolezza nell'uomo, è possibile far ricorso a un interno impulso che, col concorso della paura, spinga gli uomini ad associarsi. E, anche posto che per un atto d'inesplicabile arbitrio essi si

[32] *De cive*, c. 1.
[33] Prefaz. al *De cive*.

accordino di fondare uno stato nuovo, che mai garantisce la validità e la costanza del loro proposito, che è in contrasto con le tendenze disgregatrici dell'istinto egoistico? Per superare queste difficoltà, Hobbes è costretto a ricorrere a un ripiego, che comprometterà gravemente la saldezza del suo edificio politico. Egli ammette che, già nello stato di natura, esistano un diritto e una legge, mentre, data la sua concezione, non dovrebbe esser lecito parlare di diritto e di legge, fuori dello stato politico. E per diritto di natura egli intende la pretesa illimitata che ciascun uomo ha verso tutte le cose, in confronto di ogni altro: dove, piuttosto che di diritto, sarebbe da parlare di una mera situazione di fatto. Invece, come legge di natura egli considera un dettame della retta ragione intorno alle cose da fare o da omettere per assicurare una conservazione il più che possibile duratura della vita degl'individui [34].

Diritto e legge di natura sono perciò opposti l'una all'altro, senza essere termini correlativi e complementari; e la legge, implicando una normalità e razionalità della natura umana, introduce in quest'ultima degli elementi nuovi che contrastano con la descrizione precedente di una condizione ferina dell'umanità, dominata dagli impulsi dell'egoismo. Dell'incoerenza di ammettere una legge anteriore al consorzio politico, Hobbes ha avuto una certa consapevolezza. Quelle che noi chiamiamo leggi di natura, egli dice, non sono in realtà vere e proprie leggi, ma conclusioni della ragione, che obbligano nel loro interno e non nei rapporti esteriori, in modo che la loro trasgressione non è un vero e proprio delitto, ma un vizio [35]. Sembra così, che debba essere attribuito ad esse un carattere puramente morale; ma, poiché Hobbes le identifica non solo con le leggi etiche, ma anche con quelle divine, ne deriva un'obbligatorietà che giustifica il loro nome di leggi vere e proprie.

Di qui una nuova e gravissima contraddizione del

[34] *De cive*, c. 1; *Leviathan*, c. 14.
[35] *De cive*, c. 3; *Leviathan*, c. 15.

pensiero hobbesiano. Da una parte, le leggi naturali o morali precedono il consorzio politico e, come vedremo, sono il fondamento di esso. Dall'altra, « l'etica non è che la scienza delle cose che nelle convenzioni e nel consorzio degli uomini sono giudicate buone o cattive »[36]. Nel primo caso, il bene e il male sono valutazioni razionali che precedono e regolano le azioni umane; nel secondo, sono convenzioni dettate dall'utilità sociale, che presuppongono l'utilitarismo egoistico e immediato delle azioni stesse. La contraddizione è patente e inconciliabile[37]: essa deriva da ciò, che nel pensiero di Hobbes si scontrano le due correnti ideali del convenzionalismo e del naturalismo, perché la prima ha bisogno della seconda per legittimarsi, ma, una volta legittimata, pretende di estendere anche su quella un dominio, che ha dovuto già presupporre.

Le leggi di natura sono molte, ed Hobbes ne dà con cura minuziosa l'elenco. Ma tra esse giova qui ricordare soltanto quelle che concorrono positivamente alla formazione dello stato politico. La prima e fondamentale è che bisogna cercare la pace dovunque si può trovarla. Da essa ne deriva un'altra, che non bisogna conservare il diritto (naturale) su tutte le cose, ma che conviene trasferire o abbandonare alcuni diritti. Una terza legge infine comanda di osservare i patti, una volta che sono stati stipulati[38]. Ora, posto lo stato di natura, con la guerra generale, con la paura reciproca, e quindi col bisogno di uscirne che ne scaturiscono, sono le citate leggi naturali quelle che danno agli uomini una via di uscita, prescrivendo loro di alienare alcuni diritti allo scopo di procacciare una pace duratura, mediante patti reciproci ai quali bisogna serbar fede costante. Nasce così lo stato, da un contratto sociale, con cui i consociati si obbligano a trasferire una parte dei loro diritti di natura a un ente — individuo o ceto — che assicuri la conservazione e la pace della comunità.

Il particolare carattere storico che assume lo stato

[36] *Leviathan*, ibid.
[37] Tale la considera anche il LAIRD, *op. cit.*, p. 184.
[38] *De cive*, c. 2; *Leviathan*, cc. 14, 15.

hobbesiano e che ne fa il prototipo dell'assolutismo, non è una necessaria conseguenza logica delle esposte premesse. Da premesse analoghe, Spinoza trarrà uno stato in qualche misura liberale. L'assolutismo di Hobbes invece si spiega, da una parte con la tradizione della monarchia inglese del '600 e con le convulsioni rivoluzionarie prodotte dall'urto dei partiti; dall'altra con una valutazione molto pessimistica della natura umana: più grande violenza si attribuisce allo scatenamento delle passioni umane e più forte è la paura dell'anarchismo che se ne genera, tanto più ferreo per compenso dev'essere il vincolo di soggezione e di pace. E non manca infine una terza ragione di carattere specificamente giudirico. Sorto lo stato, emerge una figura nuova, la sovranità, che ha una propria logica distinta da quella dei suoi creatori, e che non comporta frazionamenti ed attenuazioni. L'influsso della concezione romanistica e della *République* del Bodin non è estraneo al rigorismo politico con cui Hobbes interpreta l'idea della sovranità statale.

Prima di venire a qualche esemplificazione particolare dell'assolutismo hobbesiano, conviene fermarsi sopra alcuni punti preliminari di notevole interesse. Si è detto che lo stato nasce da un patto convenzionale; ora è della natura giuridica dei contratti esigere l'unanimità dei consensi delle parti contraenti. Invece Hobbes, senza accorgersi di falsare la natura dell'atto, o meglio di convertire un elemento di diritto privato in un altro di diritto pubblico, ritiene sufficiente il consenso della semplice maggioranza [39]. Soggiunge però, che la sottomissione e la

[39] *Leviathan*, c. 18: « Instituitur civitas quando homines sponte sua convenientes singuli cum singulis paciscuntur ut cuicumque homini vel coetui pars major suffragiis suis personam omnium gerendi ius contribuit, illi omnes oboedirent. Obligatur ergo unusquisque eorum, sive suffragium suum in illum contulerit, sive non contulerit, illi quem major pars elegerit oboedire ». — Altrove però (c. 6) Hobbes dice che « non a natura est ut consensus majoris partis habaeatur pro consensu omnium..., sed procedit ab institutione civili » e ricade così nel solito circolo vizioso di legittimare con una istituzione civile il valore di un atto che dovrebbe invece stare a fondamento di essa.

obbedienza valgono per tutti egualmente, e che dalla votazione, anche solo maggioritaria, si crea una volontà unica (*una omnium fit voluntas*[40]: preludio all'analogo concetto del Rousseau). Quanto alla consensualità dell'accordo, essa dovrebbe essere almeno spontanea, cioè non viziata da violenza o da frode; eppure Hobbes, conscio dei rischi che l'invalidazione del contratto potrebbe arrecare alla cosa pubblica, afferma che il patto è valido, anche se è estorto con la paura, allo stesso modo che, se uno, preso dal nemico, conviene con lui di dargli del danaro in cambio della vita, è tenuto all'osservanza[41]. E una importante conseguenza del carattere non civile, ma naturale del patto che istituisce lo stato, è che i ribelli, i traditori e tutti gli altri che sono convinti di lesa maestà, sono puniti non per legge civile, ma per legge naturale, cioè non come cattivi cittadini, ma come nemici della città, *non iure imperii, sed iure belli*[42].

Sorta col patto la città, il popolo che l'ha costituita cessa di essere una persona, diventando suddito; i suoi diritti si trasferiscono nel sovrano. Questi può essere un individuo, come nella monarchia, o un ceto, come nell'aristocrazia e nella democrazia. Hobbes accetta la tripartizione tradizionale delle forme di governo, ma non vuole che la differenza tra esse consista nel maggiore o minor grado di potere attribuito a ciascuna. La sovranità è identica in tutte ed ugualmente assoluta; la diversità sta solo nell'esercizio del potere, per parte di un solo o di più individui. Quindi egli non ammette, in corrispondenza delle tre forme tipiche di governo, altrettante forme degenerative: tirannide, oligarchia, demagogia: essendo il potere tale, *quo maius dari non possit*, l'usarne e l'abusarne rientrano in una stessa categoria[43]. Pure, una limitazione sussiste: da una parte gli uomini non hanno trasferito nel sovrano tutti i loro diritti; dall'altra, il sovrano stesso è legato alla legge di natura, perché in lui la volontà civile

[40] *De cive*, c. 5.
[41] *De cive*, c. 2; *Leviathan*, c. 14.
[42] *De cive*, c. 14.
[43] *De cive*, c. 6.

e la naturale coincidono. Ma quali sono in particolare i diritti che gl'individui si riservano nel contratto? e quali sanzioni possono scaturire dall'inadempienza degli obblighi naturali da parte del sovrano, se gl'individui si sono privati di ogni forza? Sono gravi lacune, dipendenti dal sempre latente conflitto tra l'ispirazione giusnaturalistica e quella assolutistica del pensiero di Hobbes.

Le tre forme di governo non son poste sullo stesso piano. È chiaro infatti che l'assolutismo trovi una più adeguata espressione nel regime monarchico. E Hobbes non dissimula la sua preferenza, mostrando, con una valutazione comparativa, che la monarchia è più rapida ed efficace nelle sue decisioni, perché male si delibera dove son troppi a esprimere il loro parere; che in essa non vi sono fazioni, da cui possono nascere sedizioni e guerre civili; che essa costa meno delle altre forme, perché il monarca può arricchire soltanto pochi fedeli, mentre le aristocrazie e le democrazie hanno assai più larghe clientele [44].

Ma, qualunque sia la forma di governo, dalle leggi emanate dal sovrano scaturiscono le nozioni del giusto e dell'ingiusto, del legale e dell'illegale. La proprietà è il primo degl'istituti di diritto civile, perché nello stato di natura non v'è che un precario possesso, soggetto alle aggressioni altrui, e manca ogni sicurezza di trarne un frutto. Analogamente, spetta alla legge civile determinare che cosa sia il furto, che cosa l'omicidio, in qual senso e dentro quali limiti si faccia ingiuria a un cittadino [45]. E dal dominio dei rapporti civili, questo convenzionalismo sconfina facilmente in quello dei rapporti morali, in contrasto con la precedente affermazione che la moralità dipende dalla legge naturale o divina.

Di vera e propria libertà non si può doppiamente parlare nello stato hobbesiano, perché essa contraddice non solo al generale indirizzo filosofico, ma anche alle esigenze specifiche dell'assolutismo. La sola libertà che l'uno e le

[44] *De cive*, c. 10.
[45] *De cive*, c. 6.

altre lasciano sussistere è la mancanza d'impedimenti al moto fisico, che si accorda con la necessità ed è comune a tutti gli esseri: anche l'acqua, incanalata nell'alveo di un fiume, si muove liberamente, e insieme necessariamente, lungo il pendìo. Nel regime politico, la libertà del cittadino è limitata a quelle azioni intorno alle quali la legge non prescrive norme, e a quelle ancora che sono escluse dal *pactum subiectionis* [46]. Ma invano si chiederebbe a Hobbes quali siano in particolare tali azioni: la tendenza insita al suo assolutismo è infatti di assorbire in sé non solo gli atti, ma perfino le opinioni degli individui. Così « spetta al sommo potere determinare quali libri debbano essere pubblicati e da chi debba essere esercitata la censura, perché le azioni traggono origini dalle opinioni » [47]. Le idee religiose non fanno eccezione alla regola; anzi appartiene alla natura della religione di non ammettere controversie. Per conseguenza, il monarca cristiano può adempiere a tutte le funzioni apostoliche o delegarle al papa o ad altra autorità: non v'è un potere religioso con un titolo proprio ed autonomo. Tuttavia v'è, come sappiamo, una legge naturale o divina impartita direttamente da Dio agli uomini, che anche il sovrano è tenuto ad osservare. Ma se non l'osserva? Hobbes non risponde a questa domanda: nel contrasto tra due prescrizioni egualmente assolute e non riconducibili a una sola fonte, la logica unitaria dell'assolutismo non ha più ragioni da far valere.

In conclusione, è lecito chiedersi: la ferrea schiavitù legale, che Hobbes ha codificato, presenta forse tali vantaggi che compensino la rinunzia ai diritti dello stato di natura? La concezione di Hobbes ha, di fronte al contemporaneo assolutismo « di diritto divino », almeno questa superiorità, che rende lecito un tale quesito, perché la schiavitù che essa sancisce è volontaria e non è imposta con un atto arbitrario dall'alto. Lo stesso Hobbes per primo se l'è proposto e vi ha risposto affermativamente. La pace sociale, a qualunque prezzo sia conquistata, com-

[46] *Leviathan*, c. 21.
[47] *Ibid.*, c. 18.

pensa per lui i rischi e la paura dell'anarchia naturale. È vero che nello stato la vita e i beni degl'individui sono alla mercé del sovrano, ma nello stato di natura essi sono alla mercé di tutti. Inoltre, fuori dello stato, gli uomini non sono protetti che dalle loro forze; dentro lo stato, sono protetti dalle forze di tutti; fuori, nessuno è sicuro dei frutti del suo lavoro; dentro, ognuno è sicuro almeno di quella parte che gli è garantita [48]. Questi ed altri simili vantaggi hanno per Hobbes un peso preponderante sulla bilancia dei profitti e delle perdite; ma tale apprezzamento ha un mero valore personale. L'importante è d'avere ammesso la possibilità di un confronto tra i profitti e le perdite: in base allo stesso criterio seguìto da Hobbes, altri scrittori, da Spinoza a Locke, giungeranno a conclusioni molto diverse, e più consone alle esigenze della personalità umana.

3.

I PLATONICI DI CAMBRIDGE

In piena e consapevole antitesi con la filosofia hobbesiana sono concepite e formulate le dottrine della scuola idealistica di Cambridge. Volendo dare una caratteristica molto sommaria di questo contrasto, prendendo come termine di riferimento la distinzione cartesiana della sostanza estesa e della sostanza pensante, potremmo dire che Hobbes rivendica per sé la prima, riducendo ad essa ogni altra forma di realtà, la scuola di Cambridge la seconda, spogliando la materia di ogni ragion d'essere autonoma. E, mentre nelle scuole cartesiane del continente si tentano le vie di una conciliazione e di una mediazione del dualismo, in Inghilterra invece se ne accentua la latente opposizione. Questa veduta d'insieme va accolta in un senso molto generico e approssimativo: guardando più da vicino, ci si accorge che né la materia di Hobbes coin-

[48] *De cive*, c. 10.

cide con l'estensione cartesiana, ma contiene in sé altri elementi (resistenza, impenetrabilità, ecc.) che si svilupperanno nella scienza inglese; né la ragione dei pensatori di Cambridge coincide con la sostanza pensante, ma, pur avendo in comune con essa l'universalità e l'autocoscienza, si complica in altri dati, attinti alla tradizione platonica e neoplatonica del Rinascimento italiano, sempre viva in Inghilterra fin dal tempo di Tommaso Moro.

Sotto il nome di Scuola di Cambridge si suole intendere un'accolta di pensatori, non legati tra loro da veri e propri vincoli scolastici, ma da una certa affinità d'indirizzo e di aspirazioni filosofico-religiose. Noi possiamo dividerli in due gruppi: alcuni, come il Whichcote, lo Smith, il Culverwel, sono pastori di anime, che in sermoni e trattati svolgono temi di edificazione cristiana e di rinnovamento religioso; altri, come il Cudworth e il More, sono filosofi, che discutono *ex professo* problemi speculativi. Ma il tratto comune sta in ciò, che i primi si servono della ragione per esplicare il còmpito religioso, i secondi vedono nella religiosità cristiana la mèta delle loro aspirazioni razionali.

Per bene intendere il particolare punto di vista della scuola, bisogna aver presenti le condizioni religiose dell'Inghilterra nel secolo XVII. Si contendono il campo i latitudinari e i puritani. Gli uni sono essenzialmente dei politici, che, resi accorti dei pericoli a cui conduce il fanatismo religioso, predicano la tolleranza e credono di poterla attuare mediante una interpretazione razionale, larga e accogliente, dei dommi cristiani. Da essi procederanno i deisti del '700. Nel campo opposto stanno i puritani, rigidi esponenti dello spirito settario del calvinismo, fautori della predestinazione e detrattori della ragione umana, come corrotta dal peccato. La chiesa anglicana del '600 è agitata dall'interno conflitto delle due tendenze, che ne compromettono la unità, in presenza del rinascente pericolo di una restaurazione cattolica.

La scuola di Cambridge assume una posizione intermedia. Come i latitudinari, anch'essa prende per insegna la ragione ed è fautrice di tolleranza; ma il suo spirito

è intimamente religioso, non politico; quindi rifugge dal compromesso, in cui vede un'irreligiosità larvata, e la sua tolleranza non procede da indifferentismo, ma dal convincimento profondo che tutte le vie dell'anima sinceramente religiosa possono condurre a Dio. Perciò essa non ha punti di contatto col deismo, anche se indirettamente ha potuto giovare, con la sua esaltazione della ragione, alla causa deistica [49].

Questo suo forte sentimento religioso l'avvicina al puritanismo; ma nulla ad essa ripugna quanto il dommatismo puritano. Cudworth chiama *horrenda decreta* quelli per cui il mero arbitrio divino condannerebbe gli uomini; More ricorda che fin da giovane non ha potuto sopportare la dottrina della grazia e della predestinazione [50]; Culverwel, contro l'intransigenza dei settari, protesta che la religione non è un uccello da preda per beccare gli occhi degli uomini, o un estintore, per spegnere « la candela del Signore » [51]. Si riproduce così, nell'atteggiamento della scuola, una posizione analoga a quella di Erasmo verso Lutero. Ma nel tempo stesso, per vie più mediate, questi motivi polemici contro i puritani valgono anche contro « l'ateo » Hobbes. Infatti, che cos'è il determinismo causale di Hobbes se non l'espressione laicizzata della predestinazione? E l'arbitrio insindacabile dei decreti divini, professato dal calvinismo, non ha stretta affinità col convenzionalismo di Hobbes, che fa dipendere i valori morali dalle leggi imposte dal sovrano? In questo modo, vien

[49] CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England, und die Schule von Cambridge*, 1932, pp. 25-6, cita a questo proposito un aforismo di Whichcote: « È meglio per noi che vi sia differenza di giudizio, se serbiamo la carità ». « Io non voglio, dice altrove lo stesso W., buttar via le leggi dell'amore che sono sicure, per una dubbia dottrina e per una malsicura verità. » Avviene così che la scuola appaia reazionaria agli illuministi e indifferentista ai puritani per la sua tolleranza. In realtà, essa non è né l'una, né l'altra cosa, ma, col fatto stesso che vuol porsi al di sopra del conflitto, è esposta ai colpi dei due avversari.

[50] CASSIRER, *op. cit.*, pp. 55-7.

[51] MUIRHEAD, *The platonic tradition in Anglo-saxon philosophy*, 1931, p. 31.

PURITANI → detrazioni della Rinunce ... del peccato

ricondotta sopra un sol fronte la lotta contro i due avversari, e in eguale antitesi con la morale « arbitraria » di entrambi, si gettano le basi di una morale autonoma, fondata sulla ragione pratica, che è forse il frutto più durevole dell'operosità della scuola.

Il più anziano degli uomini di Cambridge e, in certo modo, l'iniziatore del movimento, è il Whichcote (1609-1683), autore di numerosi sermoni (dei quali fu pubblicata postuma una scelta) e di vivaci aforismi in cui sono compendiati i tratti essenziali della sua dottrina. A lui è dovuta l'immagine della ragione come la « candela del Signore », che è divenuta l'insegna illuministica della scuola. In due fasi egli distribuisce la comunicazione di questa luce divina: una prima si dà con l'atto stesso della creazione, una seconda con la rivelazione, per mezzo della quale l'uomo, essendosi posto col peccato fuori della via della creazione, è salvato da Dio. Così la verità naturale conviene all'uomo nello stato della creazione, la verità rivelata all'uomo nella condizione di caduta [52]. Ma la caduta non ha del tutto ottenebrata la luce della creazione; quindi sussistono nell'uomo, se pure in grado diverso, le due verità, che sostanzialmente si accordano, con la sola differenza che la ragione umana « scopre ciò che è naturale e riceve ciò che è soprannaturale » [53]. Questo intrinseco accordo tra ragione e rivelazione implica un eguale consenso tra conoscenza e fede, tra filosofia e religione. « Il primo compito della religione, infatti, è di rivelare l'uomo a se stesso, di soddisfare l'esigenza umana, di darsi ragione delle cose, di scrutare le fondamenta dei pensieri, delle percezioni, delle presunzioni umane. » [54] D'altra parte, « ciò che forma l'altezza e l'eccellenza della nostra natura, cioè la ragione, non è messo da parte, e tanto meno è annullato dalla religione, ma svegliato, eccitato, diretto e migliorato da essa ». Quindi, « se un uomo è in un vero

[52] WHICHCOTE, *The glorious evidence and power of divine truth* (in CAMPAGNAC, *The Cambridge Platonists, Selections*), pp. 10, 24.

[53] WHICHCOTE, *Aphorisms*, p. 67.

[54] WHICHCOTE, *Christian religion*, p. 36.

stato religioso, egli non può distinguere tra religione e ragione nel suo spirito, ma la religione è la ragione del suo spirito e la ragione è la religione di esso »[55].

In conclusione, l'ideale del Whichcote è quello di una conoscenza animata dalla fede, non morta dottrina, ma disciplina di vita, che coincide con una religiosità elevata essa stessa a carattere (*temper*) dei nostri spiriti[56]. A coloro che obiettano che la ragione è fonte di dispute e di dissensi, egli risponde con un motto profondo, che ben potrebbe esser preso come insegna del razionalismo moderno: *those that differ upon Reason, may come together by Reason*[57]. Questa veduta è variata in prospettiva, più che veramente sviluppata, in una serie di concettosi aforismi, nei quali sembra, secondo la giusta osservazione del Cassirer, che già circoli uno spirito lessinghiano. In essi si trovano spunti di dottrine, che saranno poi elaborati dai pensatori più sistematici della scuola: tale, per esempio il motivo platonico, che la verità è prima nelle cose e poi nella nostra conoscenza[58]; tale ancora, la prosopopea della coscienza come luogotenente (*vice-gerent*) di Dio[59].

Pensatore più sistematico è John Smith (1618-1652), autore di *Discorsi*, nei quali sono affrontati dei temi che rientrano negli schemi tradizionali della filosofia delle scuole, come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Nelle linee generali, la sua concezione concorda con quella del Whichcote. In un *Discorso sulla vera via o sul metodo di raggiungere la conoscenza di Dio*, egli muove dal principio che ogni cosa meglio si conosce mediante ciò che ha una giusta somiglianza ed analogia con essa. Di qui conclude che la divinità deve essere definita piuttosto come una vita divina, che come una divina scienza, appunto perché ad essa si giunge piuttosto con una « spirituale sensazione » che con una descrizione verbale. Cer-

[55] WHICHCOTE, *The work of reason*, p. 57.
[56] WHICHCOTE, *Aphorisms*, p. 65.
[57] *Ibid.*, p. 66.
[58] *Ibid.*, p. 69.
[59] *Ibid.*, p. 73.

care la divinità solo nei libri è come cercare il vivente presso il morto; l'albero della conoscenza deve essere piantato presso l'albero della vita. Da questa intuizione si svolge un motivo antitetico col nominalismo di Hobbes: lungi dal riporre la verità nei nomi, « noi non dobbiamo credere di aver raggiunto la giusta conoscenza di essa, se prima non abbiamo rotto l'esterno involucro (*shell*) delle parole e delle frasi che la circondano ». E approfondendo in questo modo la nostra indagine, troviamo che « vi sono alcuni radicali princìpi della conoscenza, che sono così intimamente infissi nell'anima umana, che la loro impressione non può essere facilmente obliterata benché possa essere oscurata »[60].

Un altro discorso dello Smith tratta il problema dell'immortalità dell'anima. Esso premette che la immortalità non ha bisogno di una vera e propria dimostrazione, ma può essere assunta come un principio o un postulato. Tuttavia, volendo seguire la via della dimostrazione, bisogna essere convinti che la forza di qualunque argomento presuppone un precedente colloquio dell'anima con se stessa. La principale prova di cui lo Smith si avvale muove dall'idea che non può esservi nell'effetto più di quello che ci sia nella causa; di qui gli antichi filosofi hanno concluso che v'è qualche principio più alto della mera materia, che è causa di ogni vita e senso e che è immortale. Infatti, ciò che noi chiamiamo sensazione non è (contro la pretesa di Hobbes) movimento o impressione che un corpo fa sopra un altro, ma riconoscimento di quel moto; perciò, riporla nel corpo significa fare il corpo agente su se stesso e dotato di una facoltà auto-cosciente (*self-feeling virtue*). Ma al di sopra della sensibilità v'è un potere conoscitivo più alto, che contiene pertanto una nuova istanza a favore di un principio immateriale. I sensi non fanno che dichiarare le proprie passioni o percezioni, che son sempre tali, quali sembrano essere, sia che ad esse corrisponda qualcosa negli oggetti, sia che non vi

[60] J. SMITH, *A discourse concerning the true way or Method of attaining to divine knowledge* (CAMPAGNAC, *op. cit.*), pp. 80, 81, 83, 85, 90.

corrisponda. Ogni ricerca della verità è quindi ad essi preclusa; invece la verità si scopre a una facoltà che risiede nell'interno delle nostre anime, che raccoglie ed unisce le percezioni dei diversi sensi ed è capace di paragonarle insieme, mediante puri concetti tratti dal suo fondo, che pertanto testimoniano l'autonomia della sua natura. Concetti come quelli del punto, della linea, dell'eguaglianza, della proporzione, ecc. non possono essere se non caratteri di un essere immateriale, perché non sono mai incorporati nella materia, né estratti da essi. Quale materia potrebbe unire insieme il passato, il presente e il futuro? Se le nostre anime non fossero che un complesso di fluidi atomi, noi saremmo in un fluire perenne, e la nuova materia sopravveniente per riempire il vuoto lasciato dal partirsi dell'altra, non saprebbe mai che cosa sia l'antica [61].

Egualmente profonde sono le considerazioni dello Smith sull'esistenza di Dio, in parte fondate sul classico argomento cartesiano, ma arricchite da una personale e intima esperienza. La nostra conoscenza è « cronologica e successiva » e non può abbracciare tutte le cose insieme, ma opera per intervalli. E, poiché sappiamo che ciò dipende da limitazione e deficienza della nostra ragione, siamo condotti ad argomentare l'esistenza di una mente veramente infinita. Similmente, dal fatto che sperimentiamo in noi stessi che, quanto più un nostro potere è indipendente dal corpo *(unbodied)*, tanto più è incondizionato nella sua efficacia *(unbounded)*, argomentiamo che la mente divina debba essere vita e spirito onnipotenti. E, poiché Dio non è meglio definito in termini teoretici che in termini pratici, noi possiamo, dalla razionalità (limitata) del nostro volere, inferire la razionalità (assoluta) del volere divino. Noi dobbiamo perciò concepire Dio come l'essere più libero che esista; ma non nel senso immaginato da Cartesio e da Hobbes, che egli possa fare e prescrivere quel che arbitrariamente gli piace, perché

[61] J. SMITH, *A discourse demonstrating the immortality of the soul* (op. cit.), pp. 104, 107, 113, 116, 117, 119, 123, 132.

ciò contravverrebbe alla razionalità della sua natura, bensì nel senso che liberamente egli attua le leggi che il suo eterno intelletto gli prescrive. Questa conclusione è confermata dalla analogia della nostra esperienza interna: infatti, « allorché conversiamo con le nostre anime », troviamo che la fonte di ogni libertà è la ragione, e che non siamo veramente liberi quando ci sentiamo indifferenti al fare o al non fare, ma quando « il nostro volere massimamente si congratula dei risultati dei nostri giudizi ». « Perciò, più le conclusioni dei nostri giudizi tendono verso l'indifferenza, più dubbi e incerti sulla scelta troviamo i nostri voleri; contrarie inclinazioni sorgono e cadono, come i piatti di una bilancia gravata da pesi eguali; e in questo frattempo la libertà dell'anima non fa che fluttuare nell'incertezza e languire nell'impotenza dell'intelletto. »[62]

L'ultimo dei teologi di Cambridge è il Culverwel (n. intorno al 1615-18, m. nel 1650-51), autore di *An elegant and learned discourse of the light of Nature*, prezioso e diluito nello stile, dove la polemica contro l'irrazionalismo fideistico dei puritani trova qualche nuova immagine, ma nessun nuovo argomento.

Tra i filosofi propriamente detti, che idealmente appartengono allo stesso circolo, la figura più degna d'impersonare il contrasto dell'idealismo inglese col materialismo di Hobbes è quella di Ralph Cudworth (1617-1688). Anche Cudworth è un isolato nel suo tempo. Vissuto in un secolo di convulsioni rivoluzionarie, egli ci appare assorto in un puro mondo intellettuale; e se qualche tratto dello spirito combattivo dell'epoca è passato in lui, s'è rivelato in una santa crociata contro gli atei di tutti i tempi, dagli antichi ionici a Hobbes. Dell'ampia opera da lui concepita col titolo di *Vero sistema intellettuale dell'universo*, la prima parte (la sola pubblicata, nel 1678) ha per sottotitolo: *Confutazione di tutte le ragioni e della filosofia dell'ateismo e dimostrazione della loro impossibi-*

[62] J. SMITH, *A discourse concerning the existence and nature of God* (op. cit.), pp. 165, 170, 171.

lità. È un grosso volume farraginoso, prolisso, infarcito di citazioni, che col suo peso quasi sommerge le non poche intuizioni geniali che pure vi son contenute, e che, se avessero trovato espressione nella forma più agile e moderna (inaugurata un decennio più tardi da Locke), avrebbero procacciato al loro autore una fama maggiore di quella che in realtà egli ha goduto presso i contemporanei e i posteri. V'è qualcosa d'ingenuo nello zelo antiereticale con cui egli scova i suoi « atei », li classifica e li confuta; all'infuori di Platone, nessun pensatore per lui si sottrae del tutto alla taccia di ateismo; anche Cartesio è un *hypocritical theist, or personated and dignified atheist*. Eppure, c'è anche qualcosa d'inconsapevolmente profondo in queste qualifiche: quasi l'implicito riconoscimento che il Dio della filosofia ha in comune poco più del nome col Dio delle religioni positive. Ed è toccato allo stesso Cudworth di confermare suo malgrado questa verità; un contemporaneo infatti ha aggiunto il suo nome alla lunga lista degli atei, e, per di più, l'ha accusato di averne creato nuove falangi, con l'esporre in modo assai persuasivo le ragioni dell'ateismo.

Alla prima parte del *Sistema intellettuale* doveva seguirne una seconda di contenuto morale. Ma di questa il Cudworth non ha composto che un breve saggio: il *Treatise concerning eternal and immutable morality*, pubblicato postumo nel 1731, e molto più efficace, nella sua concisione, dell'opera precedente. Altri abbozzi di scritti di argomento etico sono conservati, ancora inediti, nella biblioteca del British Museum; e di essi abbiamo indiretta notizia attraverso un libro del Muirhead [63], che li ha utilizzati.

Liberando il *Sistema intellettuale* dall'artificioso schema apologetico secondo cui è stato concepito, e limitandoci a coglierne soltanto il nucleo originale, noi possiamo fa-

[63] MUIRHEAD, *The platonic tradition* cit. Quegli abbozzi, conservati tra le carte di Lady Masham, figlia di Cudworth e amica e ospite di Locke, furono attribuiti allo stesso Locke, e come tali venduti a un amatore, che accortosi poi dello sbaglio, se ne disfece. Più tardi furono acquistati dal British Museum.

cilmente riconoscere in esso la puntuale antitesi del materialismo di Hobbes. Nella filosofia della natura, Cudworth si oppone decisamente alla veduta dei moderni, che risolve tutti i fenomeni corporei in un meccanismo fortuito, e così fa di Dio un inerte spettatore dei movimenti necessari della materia, rendendo inutile e insignificante la sua saggezza. E poiché, d'altra parte, egli si rifiuta di ammettere che Dio faccia tutte le cose per via immediata e miracolosa, è condotto a postulare una « natura plastica », posta al di sotto di Dio, che, come inferiore e subordinato strumento, esegue quella parte dell'opera della divina provvidenza che consiste nell'ordinare e regolare i movimenti della materia [64]. Questa natura plastica è un principio essenzialmente organico, un'arte superiore all'arte umana, perché, a differenza di essa, non agisce sulla materia dall'esterno e a distanza, ma agisce dall'interno, vitalmente e magicamente. Un'altra sua ragione di preminenza sta in ciò, che « mentre gli artisti umani spesso cercano invano, quindi consultano e deliberano, la natura al contrario non cerca mai che cosa debba fare e perciò non consulta, né delibera... Ed essa è tale arte, che mai esita e studia, come irresoluta sulla via da prendere, ma è sempre pronta, e mai si pente poi di quel che ha fatto (come chi ha un secondo pensiero capace di mutare e riparare il suo corso precedente), ma procede con un tenore costante, di generazione in generazione, perché è l'impronta di quell'arte ineffabile e onnisciente dell'intelletto divino, che è la vera legge e regola di ciò che in ogni cosa è il meglio » [65].

Colpiti da questa infallibilità della natura, alcuni filosofi hanno osato identificarla con la divinità stessa, cadendo così in una forma larvata di ateismo. Essi non hanno considerato che l'arte divina è conoscenza pura, non commista con la materia, ma separata e astratta, e che per la sua razionalità ha una consapevolezza superiore di tutto

[64] CUDWORTH, *The true intellectual System of the Universe*, 1678, c. 3, pp. 148-51.
[65] *Ibid.*, c. 3, p. 156.

quel che opera. Invece l'arte della natura, se da una parte ha la preminenza già segnalata, dall'altra è inferiore perfino all'arte umana, perché, pure agendo in vista di fini, non li comprende, né si dà ragione di quel che fa. La natura non è padrona di quella saggezza secondo cui agisce, ma è serva di essa ed esecutrice manuale dei suoi dettati. Un esempio di questo suo procedere ci è dato dagli abiti, che dirigono ogni moto della mano, della voce, del corpo, senza deliberazione e studio; un altro, e più stringente, dagli istinti che sono negli animali e che senza conoscenza li indirizzano ad agire regolarmente, in conformità del proprio bene, e, insieme, del bene dell'universo. Ora, nessuno immaginerebbe di attribuire agli animali un intelletto perfettissimo, che trascende la ragione umana [66]. In conclusione, manca alla natura l'autocoscienza *(self-perception* o *self-enjoyment)*; se anche essa è qualcosa di razionale, è una *ratio mersa et confusa* [67]. Ma, benché sia la più bassa di tutte le vite, nondimeno, essendo una vita, deve essere incorporea, perché il corpo, come una mera estensione resistente *(antitypous extention or resisting bulk)*, è un principio passivo, destituito di ogni interna energia organica.

L'inserzione di questa natura plastica tra la materia e lo spirito propriamente detto sviluppa la dicotomia cartesiana della sostanza estesa e della sostanza pensante in una tricotomia, dove l'elemento intermedio non solo giova a correggere gli errori del mero automatismo animale professato da Cartesio [68], ma anche a creare un anello di congiunzione tra i due termini opposti. Con questa modificazione, allo schema dualistico moderno finisce col subentrare insensibilmente lo schema neoplatonico, di una serie

[66] *Ibid.*, pp. 156-8 (è da notare che la numerazione delle pagine, nell'edizione del 1678, è piena di errori, ripetizioni e trasposizioni).

[67] *Ibid.*, p. 163; o anche p. 160, *unawakened or astonished cogitation.*

[68] Il Cudworth espressamente critica la spiegazione puramente meccanica data da Harvey e da Cartesio del movimento del cuore; senza un principio vitale, per lui, questo meccanismo non potrebbe funzionare (*ibid.*, p. 160).

gerarchizzata di esseri, che ascende verso Dio a misura che si libera dell'ingombro materiale e si concentra in una spiritualità sempre più pura. Si può dire, per tal riguardo, che la concezione del Cudworth segni un regresso verso una posizione oltrepassata dalle scienze della natura e dalla filosofia del secolo XVII, lanciate sulla via del meccanicismo [69]; ma si può anche riconoscere nell'apparente regresso l'inizio di un nuovo avviamento, in senso vitalistico, della speculazione moderna. Infatti la dottrina della natura plastica prelude al monadismo di Leibniz, ed anzi lo sorpassa con la sua veduta molto suggestiva dei rapporti tra natura ed arte.

Al di sopra della vita di Cudworth pone, come si è detto, lo spirito. Già l'infima forma di spiritualità, la sensazione, implica un principio di consapevolezza che, alla vita come tale, è estraneo. Il senso non è una passiva impressione corporea, come vuole Hobbes, ma un attivo esercizio dell'interno vigore e potere della mente. E l'intelletto a sua volta non è un senso attenuato e debilitato; ma è una fonte autonoma di idee, le quali, dalla presenza delle sensazioni, sono soltanto sollecitate e tratte alla luce. Di queste idee innate allo spirito il Cudworth tenta una rassegna, ancora molto imprecisa ed acritica, ponendo insieme le forme della logica aristotelica, i concetti primari delle scienze, le idee direttive della moralità. Meglio però egli intende l'uso di esse, che non si compendia in una inconsapevole reminiscenza platonica, ma in un'attiva anticipazione e unificazione, che indirizza e aduna i dati sensibili. E al termine di questo lavoro, la mente non si trova in possesso di meri universali astratti, bensì di concrete individualità: contro il nascente empirismo, il Cudworth afferma profondamente che « *knowledge doth not begin in individuals, but ends in them* » [70].

Dallo spirito umano allo spirito divino il procedimento neoplatonico ci conduce per mezzo di una progressiva negazione di tutto ciò che nel primo è limitato e imperfetto.

[69] CASSIRER, *op. cit.*, p. 93, si attiene a questo giudizio troppo svalutativo.

[70] MUIRHEAD, *op. cit.*, p. 45.

Pretendono gli ateisti che per questa via nulla di reale si possa conseguire, perché non abbiamo idea di alcuna cosa non soggetta al senso corporeo, e, se Dio è incomprensibile, come anche i teisti ammettono, vuol dire che è inconcepibile, e l'infinità che gli si attribuisce è una nozione insussistente. Il Cudworth s'industria ad oppugnare tutte queste obiezioni: innanzi tutto, la conoscenza delle cose non è affidata al senso, ma procede da un concorso di ragione e senso: così noi siamo certi dell'esistenza dell'anima, parte per interna coscienza dei nostri pensieri, parte per il principio razionale che il nulla non può agire. Come allora l'esistenza di Dio potrebbe essere certificata dal solo senso? Inoltre, non è vero che ciò ch'è incomprensibile sia anche inconcepibile; anzi, si può dire che sia concepibile più di ogni altra cosa, come il sole, il quale per il suo eccessivo splendore offusca ogni occhio, è più visibile di ogni altra stella. E per ultimo, l'infinità che si attribuisce a Dio non è quella che consiste in un indefinito accrescimento possibile, come nella serie numerica o nelle grandezze spaziali, e ne costituisce l'imperfezione: essa è tutta egualmente presente e perfetta, al di sopra di ogni estensione spaziale [71].

Si può dimostrare l'esistenza di Dio? Il Cudworth fa un'acuta rassegna degli argomenti usati dai teologi antichi e moderni. Precede per dignità quello ontologico, rinnovato da Cartesio. Esso non gli pare troppo convincente, né abbastanza al sicuro dalle critiche degli atei, che lo considerano come una *petitio principii*. Tuttavia egli crede di poterlo migliorare, dividendo la dimostrazione in due tappe. Benché, dal fatto che possiamo concepire mentalmente una cosa, non segua che tale cosa realmente esista, pure, se riusciamo a concepire un'idea che non implichi contraddizione nel suo concetto, ci è lecito concludere, che essa non è impossibile, non essendovi d'impossibile se non ciò ch'è contraddittorio. Ora l'idea di un essere perfetto non può implicare contraddizione in sé, perché è solo l'idea di tal cosa che ha in sé ogni possibile e conce-

[71] CUDWORTH, *op. cit.*, c. 5, pp. 634-49.

pibile perfezione. Compiuto questo passo preliminare, riesce assai più facile il secondo: un essere necessario, se è possibile, esiste, perché nella supposizione della sua inesistenza, cesserebbe di essere necessario, contro l'ipotesi [72].

Ma nel dubbio che, anche così corretto, l'argomento ontologico non incontri maggior successo, egli ripiega prudentemente sulla prova cosmologica: « è certo che una qualunque cosa non potrebbe esser fatta da sé, perché niente vien da niente, e se niente fosse mai stato, niente potrebbe esserne venuto fuori. Perciò, se qualcosa v'è di contingente, bisogna che qualcosa ci sia dall'eternità di non creato e di necessario, da cui tutte le cose traggono l'essere » [73]. Infine, dall'esistenza di verità universali, che l'intelletto concepisce, si trae un'altra prova peculiare della divinità: se tali verità (come quella che la causa in ordine di natura precede l'effetto e che quantità eguali aggiunte a quantità eguali danno somme eguali) esistono necessariamente, dev'esserci una mente del pari necessaria che le pensi [74].

La parte di gran lunga più originale della filosofia del Cudworth è l'etica, che contiene già in sé, se pure embrionalmente, tutti i capisaldi della morale kantiana. Ivi, la polemica contro Hobbes (che nel *Sistema intellettuale* è coperta e anonima) si fa più personale e decisa. Hobbes fa della giustizia e della sovranità un'ignobile e bastarda *brat of fear*. Egli ignora che senza una giustizia naturale

[72] CUDWORTH, *op. cit.*, c. 5, pp. 724-8.

[73] *Ibid.*, p. 726 (numerazione erronea).

[74] *Ibid.*, p. 736. Come a tutti gli scrittori farraginosi, è accaduto anche al Cudworth di essere saccheggiato impunemente. Studiando in seguito Leibniz, noi vedremo che le sue prove dell'esistenza di Dio sono la trascrizione quasi letterale di quelle del Cudworth; e l'identità non può essere fortuita, specialmente per la I e per la III, dove gli argomenti addotti hanno una struttura singolarissima. Che il Leibniz conoscesse l'opera del Cudworth è fuori dubbio, perché ci restano alcune sue osservazioni sulle « nature plastiche », in cui però non riconosce abbastanza esplicitamente quanto ad esse debba la sua monadologia. Ma, nelle numerose esposizioni delle prove dell'esistenza di Dio, il nome di Cudworth è costantemente taciuto. Esiste il plagio? Noi crediamo di sì; ma ad ogni modo la questione meriterebbe un esame più particolareggiato.

non v'è forza di obbligazione per convenzioni e per patti, ed anzi s'avvolge in un circolo vizioso, derivando le obbligazioni civili dai patti, questi dalle leggi di natura e queste ancora dalle leggi politiche arbitrariamente imposte dal sovrano. Ma non è possibile consociare in un corpo politico le cose che la natura ha dissociate l'una dall'altra; quindi se c'è uno stato e se c'è una moralità, bisogna che esista una legge scritta nel cuore degli uomini, che condizioni la loro volontà e i loro consensuali accordi. Anche nei comandi positivi, il mero volere non rende buona e obbligatoria la cosa comandata; ma è la naturale giustizia ed equità che dà all'uno il diritto di comandare, all'altro di obbedire. Per di più i comandi si dividono in due categorie: vi son cose che la natura intellettuale obbliga per sé, eternamente e assolutamente, e queste son chiamate naturalmente buone; altre che la natura intellettuale obbliga accidentalmente e ipoteticamente, sotto condizione di un'azione volontaria nostra o altrui [75]. Nella prima categoria rientra l'ordinamento morale vero e proprio. Qui è chiaramente anticipata la distinzione kantiana degl'imperativi categorici e ipotetici. Ma anche la « formalità » dei valori morali è non meno luminosamente presentita. « Tutta la bontà morale, la giustizia, la virtù, dice il Cudworth, che è esercitata nell'obbedire a comandi positivi, consiste non nella materialità delle azioni stesse, ma nella formalità del prestare obbedienza ai comandi di una legale autorità in essi. Così, quando un uomo s'impegna o promette di fare una cosa indifferente, che per naturale giustizia egli non sarebbe tenuto a fare, la virtù di farla consiste non già nella materialità dell'azione promessa, ma nella formalità del tener fede e del mantenere i patti. » [76]

Libertà e razionalità non sono due cose diverse, ma la stessa cosa: esser libero significa essere determinato da ragione. Questa autonomia del volere, come osserva il Muirhead [77], è stata affermata dal Cudworth contro Hob-

[75] CUDWORTH, *A treatise concerning eternal and immutable morality* (in SELBY-BIGGE, *British moralists*), pp. 813, 816, 817.

[76] *Ibid.*, p. 820.

[77] *Op. cit.*, p. 63.

bes e contro Cartesio, cioè contro l'assoluto determinismo e contro una spuria forma di assoluta libertà di scelta. Nel primo caso, che mai diventa la coscienza col suo interno dramma? Nel secondo, quale forza resta più all'abito, alla disposizione acquisita, al carattere, da cui ogni progresso morale dipende? Il volere dunque non è, come pretende Hobbes, l'ultimo appetito, bensì l'ultimo giudizio pratico. In esso l'anima si rivela come un essere *self-active*, che cioè ha in sé la fonte della sua attività [78].

Tanta maturità di giudizio, nello studio dei problemi morali non sarà mai più raggiunta dalla filosofia inglese nell'età dell'illuminismo. Se passiamo dall'opuscolo del Cudworth all'*Enchiridium ethicum* del More [79], che pure appartiene allo stesso circolo ideale di Cambridge e che è stato considerato come « il capolavoro etico della scuola » [80], troviamo che esso discende a un livello mentale assai più basso. Solo nel Butler e nel Balguy rivive in parte lo spirito dell'etica del Cudworth. Ciò si spiega riflettendo che l'*Eternal Morality* è rimasta inedita, quindi ignota ai più, fino al 1731, e che, quando è stata pubblicata, le posizioni fondamentali dei moralisti inglesi erano già fissate e irrigidite.

Abbiamo citato Enrico More (1614-1687). Egli è stato l'amico fedele del Cudworth e il corrispondente di Cartesio: per suo mezzo l'idealismo di Cambridge si è cimentato nel confronto col razionalismo continentale. Dapprima fautore entusiasta di Cartesio, il More se n'è andato gradualmente distaccando, ed ha formulato una propria dottrina, a cui la storia ha riservato un imprevedibile successo. Il punto principale del dissenso tra i due pensatori concerne il rapporto tra la materia e lo spazio. Per il More, l'identificazione cartesiana dei due concetti porta a una contraddizione logica. La materia è divisibile in parti, che si distinguono effettivamente l'una dall'altra; lo spazio, invece, solo in apparenza si lascia dividere; ma qualunque sua parte, per quanto piccola, è sempre pen-

[78] MUIRHEAD, *op. cit.*, p. 65.
[79] Di esso parleremo nel capitolo sui moralisti.
[80] CASSIRER, *op. cit.*, p. 20.

sata in uno spazio preso come un tutto. Lo spazio dunque è unico e indivisibile: la pluralità delle sue parti non precede il tutto, ma è possibile solo in esso. Questo concetto ci è stato reso familiare dalla filosofia di Spinoza; ma bisogna ritenere che esso sia sorto per via affatto indipendente nel pensiero del More. Ed anche le conseguenze che ne hanno tratto i due pensatori, in parte convergono, in parte si differenziano: Spinoza persiste nell'identificare cartesianamente materia ed estensione, ma, facendo di quest'ultima un ente unico e indivisibile, può elevarla ad attributo divino; More invece, distinguendo i due concetti, è portato a considerare l'estensione come un'entità immateriale, e solo così a farne un attributo di Dio, senza cadere nei pericoli del panteismo. Lo spazio infatti è qualcosa che sussiste immobile ed eterno, anche se è privato di ogni corpo; esso inoltre permea ogni sostanza materiale, il che non sarebbe possibile se fosse a sua volta materia; che resta, se non farne un'essenza incorporea, o meglio, *immensi cuiusquam spiritus amplitudo*? E poiché la necessità dell'esistenza non spetta che a Dio, bisogna dire che questa *amplitudo* sia la stessa *amplitudo divina in qua vivimus, movemur et subsistimus*[81].

Giova qui osservare che il materialista Hobbes e l'idealista More s'incontrano in qualche modo nel privare lo spazio di ogni corpulenza materiale, e così, per vie diverse, preparano l'uno e l'altro i successivi sviluppi idealistici della filosofia della natura. Alla dottrina del More poi è toccato in sorte di essere adottata dal più grande dei fisici inglesi del '600, cioè da Isacco Newton, la cui concezione dello spazio assoluto come *sensorium Dei* rivela chiaramente il carattere teologico della sua origine.

[81] MORE, Prefaz. alla 2ª ediz. dell'*Enchiridium ethicum*, 1695; v. anche *Enchiridium metaphysicum*, P. I, c. 8. Ma non solo Dio bensì ogni essere spirituale è per il More dotato di spazialità.

Capitolo Secondo

LOCKE E NEWTON

1.

LOCKE

Materialismo e idealismo sono i due poli opposti tra i quali oscilla il pensiero inglese. Ma se consideriamo che né Hobbes né Cudworth hanno avuto successo presso i loro conterranei, dobbiamo anche aggiungere che quel pensiero rifugge egualmente dalle due tesi estreme, il cui rigido dommatismo non è consentaneo al suo gusto troppo analitico e critico, che ama indugiarsi sul pro e contro delle soluzioni proposte, e spesso si rifiuta di trarre una conclusione definitiva, mostrandosi pago d'aver lumeggiato le difficoltà che s'incontrano nella scelta dell'una o dell'altra via. Di qui la ragione del successo che ha goduto Locke, un pensatore tanto meno rigoroso dei suoi predecessori, e tanto più sconcertante per il suo continuo ondeggiare tra le tesi opposte, senza prender partito per nessuna di esse. Ma i contemporanei e i posteri gli hanno fatto credito anche di questa irrisolutezza, in cui hanno mostrato di apprezzare la grande probità intellettuale che l'ispirava, tanto più che essa non era, come per esempio nel Glanville, l'espressione di uno scetticismo preconcetto, ma l'onesta e imparziale conclusione di un lungo e paziente lavoro d'analisi. La realtà è troppo complessa e i poteri della mente umana sono troppo limitati perché una decisione finale si sottragga ad ogni dubbio: questa sembra essere l'ultima risposta del Locke ai massimi que-

siti dell'esistenza spirituale e materiale. Ma un così moderato scetticismo lascia evidentemente un largo margine alle esigenze positive della ragione; e Locke ha saputo utilizzarlo con tanta accuratezza e diligenza, che è passato alla storia come uno dei grandi maestri e modelli dell'analisi filosofica. A noi moderni riesce non poco fastidiosa la cura minuta con cui egli divide e ricompone le parti dello spirito umano; noi apprezziamo in lui l'esploratore di una nuova terra incognita, ma disdegnamo il cartografo, che spiana in estensione le altezze e le profondità, e s'industria a descrivere, ad aggregare, a separare, ciò che non comporta un così estrinseco procedimento. Ben diverso doveva essere invece il giudizio di un'età che cominciava appena a constatare i miracoli compiuti dall'analisi nelle scienze della natura e che non poteva fare a meno di riconoscere nell'opera del Locke qualcosa di analogo, quindi di sperarne eguali risultati. Il metodo dell'introspezione lockiana s'è universalmente e rapidamente imposto, appunto per questa sottintesa preparazione mentale a riceverlo; ed è occorsa l'esperienza di un intero secolo per convincere le menti che la vita dello spirito si organizza e si svolge in una dimensione diversa da quella della materia. Ma tutto il lavoro nel frattempo compiuto non è stato vano: anche per le cose dello spirito l'utilità di un preventivo inventario non può esser messa in dubbio. Basti, per convincersene, ricordare che Kant vi ha attinto il materiale analitico della sua *Critica*.

Giovanni Locke, nato nel 1632 a Wrington (presso Bristol) da famiglia puritana, studiò a Oxford lettere e medicina, senza conseguire i relativi gradi accademici. Entrato in rapporti con Lord Ashley, più tardi conte di Shaftesbury, divenne suo medico e familiare e condivise la sua mutevole fortuna politica. Dal 1675 al 1679 visse in Francia per curare in un clima più mite la malferma salute; tornò poi in Inghilterra e vi dimorò fino al 1683, quando, caduto in disgrazia e morto in esilio il suo protettore, egli stesso non si sentì più sicuro in patria, e fu costretto a rifugiarsi volontario esule in Olanda. Con la rivoluzione del 1688, che segnava il trionfo della sua

parte politica, egli rientrò in Inghilterra, ma, rifiutate le più alte cariche che gli venivano offerte, e accettandone una molto modesta che gli toglieva poco tempo, amò vivere gli ultimi anni nella tranquilla solitudine del castello di Oates, ospite di Sir Francis Masham, la cui moglie era figliuola di Cudworth. Morì nel 1704, circondato dalle cure e dall'affetto dei suoi amici.

La sua opera principale, l'*Essay concerning human understanding*, compiuta nel 1687, è stata pubblicata nel 1690. Essa è frutto di una lunga e assidua elaborazione, durata quasi un ventennio, la cui data iniziale è stato possibile stabilire, per un particolare autobiografico ricordato dall'autore nella prefazione. Narra il Locke che cinque o sei amici riuniti a casa sua, discorrendo di un soggetto molto lontano da quello del *Saggio*, si trovarono ben presto a un punto morto, per le difficoltà che si levavano d'ogni parte. Dopo che si furono a lungo tormentati senza giungere a una soluzione, venne in mente al Locke che la discussione avesse preso una falsa via e che, prima di affidarsi a ricerche di tal natura, fosse necessario esaminare le proprie facoltà e vedere quali temi l'intelletto fosse in grado di trattare e quali no [1]. Questo episodio è stato collocato dagli storici tra il 1670-71; e la datazione è stata recentemente confermata dalla scoperta, fatta dal Rand, di alcuni appunti del *Saggio*, composti nel 1671 [2]. Si può facilmente immaginare che, appena germinato il problema critico della conoscenza nella sua mente, il Locke abbia steso i primi appunti sulla carta, e che solo allora si sia accorto delle gravi difficoltà di una trattazione adeguata e della necessità di una più lunga maturazione. Gli appunti hanno l'estensione di non più di un decimo del *Saggio*; essi si diffondono principalmente sul tema dell'innatismo delle idee, dando rilievo maggiore alle idee morali che non a quelle teoretiche, e trattano molto succintamente i problemi dell'origine e del valore della co-

[1] LOCKE, *Essay, Epistle to the reader.*

[2] Sono due abbozzi, che gli storici designano coi nomi di DRAFT A. e DRAFT B. Su di essi in particolare: vedi AARON, *J. Locke*, 1937, pp. 54-9.

noscenza. Questi particolari gettano molta luce anche sulla genesi del *Saggio*. È stata una quistione a lungo dibattuta tra i critici quella dell'ordine di composizione dei quattro libri di cui esso consta. La conclusione raggiunta è che il secondo e il quarto, dove si tratta rispettivamente dell'origine delle idee e della conoscenza in atto, siano stati composti prima degli altri due, che concernono le idee innate (il 1°) e le espressioni verbali (il 3°)[3]. Ora, l'esistenza degli appunti del 1671 ci consente di completare quella conclusione: il 1° libro segue, nella stesura, il 2° e il 4°, non perché il problema di cui tratta sia sorto più tardivamente nel pensiero del Locke, ma al contrario, perché, essendo sorto e maturato in precedenza, non costituiva per lui un tema nuovo da affrontare con tutte le sue forze. Egli invece ha preferito impegnarsi prima nelle difficoltà nascenti dallo studio dell'origine e del valore della conoscenza; e, giunto al termine del suo lavoro, vi ha premesso, a guisa d'introduzione, il libro sulle idee innate, rielaborando le pagine dell'abbozzo, e dando alla critica dell'innatismo delle idee teoretiche uno sviluppo maggiore che non a quello delle idee pratiche. Il libro sui nomi, ultimo in ordine di redazione, è stato poi inserito tra il 2° e il 4°, di cui interrompe in qualche modo la continuità organica.

Il *Saggio*, pubblicato in inglese nel 1690, è stato tradotto in francese, prima parzialmente dal Leclerc, poi per intero dal Coste nel 1700, e in latino nel 1701. Esso ha immediatamente suscitato larghi consensi e dissensi; ma il temperamento alquanto schivo del Locke si è sottratto, per quanto era possibile, alle relative polemiche. Solo al vescovo di Worcester, che attaccava il libro per l'irreligiosità implicita delle sue conclusioni, il Locke si è sentito in dovere di rispondere per esteso; e le lettere che il teologo e il filosofo si sono scambiate formano una importante appendice del *Saggio* stesso. Invece, le lunghe postille del Leibniz, che costituiscono il nucleo dei *Nuovi*

[3] Per un'ampia analisi della quistione, si veda A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 1920, vol. I, Introduzione.

Saggi, non hanno avuto risposta, benché fossero state comunicate all'autore qualche anno prima della morte.

Tra gli altri scritti composti negli ultimi anni, meritano di essere ricordate le quattro lettere sulla tolleranza religiosa, la prima delle quali, che è anche la più importante, apparve per la prima volta in latino, anonima, nel 1689, la seconda in inglese nel 1690, la terza nel 1692, la quarta, incompleta, composta nel 1704, fu pubblicata postuma nel 1706. Si aggiungano ancora i *Two treatises of government* del 1690, che sono gl'incunaboli del liberalismo inglese; *Some thoughts concerning education* del 1693, dedicati a Lady Masham; *Reasonableness of Christianity* del 1695. Tra le opere postume, infine, ricorderemo *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God* e *Of the conduct of the understanding*, che è come una prefazione del *Saggio*.

Sulle fonti del pensiero lockiano si è molto discusso, e l'argomento può dirsi ormai esaurito, dopo le penetranti indagini del Gibson, il cui libro *Locke's theory of knowledge and its historical relations* [4] è un vero modello di critica storica. Le vecchie storie « dinastiche » della filosofia, guardando in modo alquanto estrinseco e generico la linea di sviluppo dell'empirismo inglese, erano portate a considerare il Locke come una creatura di Bacone e di Hobbes. In realtà, egli deve ben poco all'uno e all'altro. In contrasto con la metodologia del primo, egli coltiva l'ideale di una scienza deduttiva, ed è affatto estraneo alla dottrina delle « forme »; solo una generale tendenza scientifica li accomuna. Ad Hobbes egli ha attinto il nominalismo logico e il concetto dell'astrazione; ma ne ha ripudiato il dommatismo metafisico; anzi, tra il materialismo e l'idealismo, considerati non come sistemi chiusi, bensì come semplici tendenze mentali, si può dire che il *bent* di Locke sia piuttosto idealistico.

I suoi veri maestri sono stati Cartesio e i contemporanei fisici inglesi, specialmente il Boyle [5]. Se prendiamo

[4] Da consultare nella 2ª edizione, Cambridge 1931 (la 1ª è del 1917).

[5] AARON, *J. Locke*, 1937, ha messo in luce anche l'influenza di Gassendi, p. 32 sgg.

lo scritto *Of the conduct of the understanding* ci pare di leggere una parafrasi dei princìpi fondamentali del *Discours de la méthode*. La ragione vi è dichiarata la naturale pietra di paragone, che è comune a tutti gli uomini e che si diversifica nei suoi effetti in virtù del maggiore e migliore esercizio [6]. Conduce male il proprio intelletto chi raramente ragiona e si affida all'esempio di altri, senza darsi la pena di pensare e di esaminare da sé; chi pone la passione al posto della ragione; chi, pur ragionando sinceramente, non ha, per mancanza di un senso comprensivo, una piena visione di ciò che concerne la quistione proposta [7]. La razionalità di una tesi si riconosce dalla sua evidenza intuitiva o dal suo rigore dimostrativo; e la conquista di questa certezza dipende a sua volta da un'accurata dieta, volta a sgombrare la mente dai pregiudizi. Essa si compendia nella pratica di due massime capitali: non amare nessuna opinione o desiderare che sia vera, prima che risulti tale realmente; non ricevere alcun principio e non fondarvi sopra alcunché, prima di essere razionalmente convinti della sua solidità, verità e certezza. « In ciò consiste quella libertà di pensiero che è necessaria a una creatura ragionevole. » [8] E come per Cartesio, così anche per Locke, la mera cultura ha un posto molto subordinato: « il leggere fornisce la mente solo dei materiali della conoscenza; è il pensare che li fa nostri » [9].

Ma non si fermano a questi criteri generali i punti di contatto tra i due pensatori. L'impostazione stessa del problema speculativo del *Saggio* è cartesiana. Tutta la concezione delle idee come oggetti dell'intelletto facenti centro nell'autocoscienza deriva da Cartesio. Ma l'influsso dell'empirismo scientifico di Boyle e di Newton tempera l'estremo razionalismo delle premesse cartesiane ed attribuisce all'esperienza sensibile un posto assai più importante nell'economia generale dello spirito. Così Locke è portato a negare le idee innate, pur accettando l'innatismo

[6] *Of the conduct of the understanding*, n. 3-4.
[7] *Ibid.*, n. 3.
[8] *Ibid.*, n. 10-11.
[9] *Ibid.*, n. 20.

delle facoltà mentali; a limitare l'ambizioso proposito « d'insegnare al mondo una nuova via di certezza », contentandosi « di sforzarsi a mostrare in che consiste l'antica e unica via della certezza » [10]; e infine, delle due vedute tra cui oscilla Cartesio — quella che considera la pura concepibilità come criterio del vero e quella che lo ripone nell'attività giudicante — a preferire la seconda [11], senza riuscire però, come vedremo, a distaccarsi dalla prima.

2.

IL « SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO »

Il *Saggio* si propone di ricercare « l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana, i fondamenti e i gradi della credenza, dell'opinione e dell'assenso ». Il suo compito ha una natura logico-psicologica: dalla logica formale si distingue in quanto non studia le pure forme statiche di cui è contesto il ragionamento scientifico, ma considera unitamente le forme e il loro contenuto, cioè le idee, nella loro struttura psicologica e nella loro genesi empirica. Ma dalla psicologia descrittiva si distingue in quanto non scinde il problema dell'esistenza empirica delle idee nello spirito da quello del loro valore oggettivo. Questi suoi caratteri eclettici valgono anche a differenziarlo dalla *Critica della ragione*, come sarà concepita, quasi un secolo più tardi, da Kant.

Il *Saggio* s'inizia con una confutazione della dottrina — non specificamente cartesiana, ma comune anche alla scuola di Cambridge e ad altri indirizzi antichi e recenti [12] — che pone idee innate nello spirito umano. Il valore preliminare di questa critica è evidente: se esistessero idee innate, il problema dell'origine e della formazione della conoscenza sarebbe risoluto prima che posto.

[10] 3ª *lettera a Stillingfleet.*
[11] GIBSON, *Locke's theory*, ecc., 1931 ², p. 214.
[12] AARON, *op. cit.*, p. 75 sgg.

E il principio su cui essa riposa è il seguente: le idee sono oggetti mentali, termini dell'apprensione del nostro pensiero; ora nulla può essere nell'intelletto, che non sia effettivamente inteso; quindi se ci fossero idee innate, noi dovremmo esser consci della loro esistenza [13]. Questa critica circola generalmente in tutta l'opera lockiana; essa è un'implicita ritorsione, contro Cartesio, dello stesso principio cartesiano, che fa dipendere dall'autocoscienza (dal *cogito*) l'esistenza di ogni idea.

All'argomento speculativo testé ricordato si connette una serie di argomentazioni empiriche, che lo completa. Se ci fossero idee innate, la mente dovrebbe conoscerle; ma, *di fatto*, nessuna idea che si possa esibire è conosciuta come tale, anzi di tutte si può dimostrare che sono egualmente acquisite. E giovano a questo proposito a Locke non solo le esperienze proprie della psicologia infantile, ma anche le relazioni di esploratori e di missionari sulla mentalità dei primitivi, per mostrare che agli albori della vita umana mancano spesso anche le idee più elementari o vi fanno un'apparizione tardiva. Quindi il presunto *consensus gentium*, che forma il principale sostegno dell'innatismo, è clamorosamente smentito dall'esperienza [14].

Si può obiettare che, se le idee, come attuali conoscenze, sono acquisite, la capacità di apprenderle sia innata. E Locke risponde che questo non è revocabile in dubbio, ma soggiunge che non attiene alla questione, se esistono idee o verità innate [15]. Sta qui tutta la forza, ma anche il limite della sua argomentazione. La critica che egli ci dà dell'innatismo è perentoria, in quanto nega l'esistenza di idee già fatte nella mente, prima di ogni esperienza. Ma, se invece di porre semplicemente da parte la quistione dell'innatismo della capacità intellettuale, egli si fosse sforzato d'intendere in che consista questa capacità e quale parte le spetti nella formazione delle idee, allora avrebbe finito per distinguere nelle idee stesse una forma e un contenuto, l'uno congenita allo spirito umano,

[13] *Essay*, I, 2, 5.
[14] *Essay*, I, 2, 2.
[15] I, 2, 3.

l'altro acquisito sperimentalmente. Ma se avesse fatto tutto questo, egli sarebbe stato Kant e non Locke: la nostra ipotesi vuol soltanto segnalare, con un'anticipazione storica, il limite della sua concezione. Ed anche un'altra conseguenza importante si può trarre mediatamente da essa: quando si pone a raffronto la dottrina del Locke con la critica del Leibniz, non bisogna concludere semplicemente che « l'innatismo virtuale » che Leibniz rivendica contro l'empirismo « non è una novità per Locke »[16]. Ciò è vero; ma non è vero il sottinteso che l'accompagna, che i due pensatori si pongano sullo stesso piano. L'insistenza di Leibniz sull'innatismo virtuale, che Locke aveva messo da parte come non attinente alla questione, rappresenta una nuova fase nella maturazione del problema critico della conoscenza: quella che prelude alla scoperta dell'*a priori*.

La critica lockiana dell'innatismo vale non soltanto pei princìpi speculativi, ma anche pei princìpi pratici. A proposito di essi egualmente, Locke avverte che la natura ha posto fin dall'origine nell'uomo un'inclinazione alla felicità e al bene; ma ciò non implica l'esistenza di massime innate, regolanti la vita pratica. Infatti, non v'è regola morale proposta alla condotta, di cui un uomo non possa legittimamente domandar la ragione; il che sarebbe ridicolo e assurdo, se quelle regole fossero innate, perché allora dovrebbero apparire con una immediata evidenza[17]. E dalla confutazione dell'innatismo, teoretico e pratico insieme, Locke trae una direttiva importante per la vita umana: nessuno s'illuda di possedere un tesoro riposto di verità e di bontà, ma ognuno si convinca che tanto egli possiede, quanto acquista col suo personale lavoro[18].

Sgombrando il terreno dalle illusioni innatistiche, vien confermato criticamente l'assunto del *Saggio*, di ricercare nell'esperienza l'origine e la formazione delle idee. Posto che per idea Locke intende (con Cartesio) tutto ciò ch'è presente alla mente, quindi non solo la bianchezza,

[16] CARLINI, *op. cit.*, p. 95; GIBSON, *op. cit.*, p. 38.
[17] I, 3, 4.
[18] I, 4, 23.

la durezza, la dolcezza, ma anche oggetti come uomo, elefante, ecc., e atti come pensare, volere, movimento; e posto che la mente per sé presa è come una carta bianca, vuota di caratteri, sorge il problema: « donde viene quel vasto materiale che la laboriosa e illimitata fantasia dell'uomo ha dipinto nella mente con una quasi infinita varietà? A questo rispondo con una parola sola: dall'esperienza, in cui ogni nostra conoscenza è fondata e da cui in ultima istanza deriva » [19].

L'esperienza ha due fonti, la sensazione e la riflessione, dette anche senso esterno e senso interno. Il senso esterno importa nella mente le impressioni (o percezioni) degli oggetti, la cui realtà fisica è acriticamente presupposta. Quindi in ogni sensazione è implicito un duplice riferimento: all'atto del percepire (per cui essa è una esistenza psichica incomparabile con l'oggetto fisico) e al contenuto percepito (per cui essa rappresenta la realtà oggettiva). Ma questi due momenti non sono abbastanza distinti l'uno dall'altro, e a volte s'intrecciano, generando confusioni pericolose, più spesso il secondo si sovrappone al primo, come avviene in tutte le classificazioni delle idee, che si modellano, come vedremo, sulle presunte articolazioni degli oggetti.

L'altra fonte è la riflessione, definita come « la percezione delle operazioni interne della mente, quando questa si occupa delle idee che ha ricevute; le quali operazioni forniscono l'intelletto di un altro complesso d'idee che non potrebbero essere ottenute dalle cose esterne, quali il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare, ecc. » [20]. Chiamando la riflessione anche senso interno, Locke intende porla sullo stesso piano della sensazione propriamente detta. Veramente, egli è consapevole di alcune differenze essenziali tra l'una e l'altra: le idee della riflessione sono per lui più tardive, perché richiedono attenzione, mentre quelle del senso esterno si presentano immediatamente [21]; e, quel che più conta, la

[19] II, I, 1.
[20] II, I, 3.
[21] II, 9-10.

riflessione opera, di seconda istanza, sul contenuto offerto dalla sensazione, per elaborarlo e connetterlo. Questo essa fa per mezzo della memoria, che consiste nella facoltà di rivivere nella mente le idee che, dopo di esservisi impresse, sono scomparse o si son collocate fuori della sua visione. E nella rinnovata percezione « la mente è più che meramente passiva », poiché l'apparire delle « dormenti figure » dipende spesso dal volere. Ma questi sporadici riconoscimenti non portano il Locke a porre una netta distinzione di funzioni, quindi di piani mentali, tra le due fonti della conoscenza. Anzi, egli più spesso considera la riflessione, non dal punto di vista del suo produrre, cioè della sua funzione specifica, ma dal punto di vista dei suoi prodotti, cioè delle idee che ne scaturiscono; e così facendo l'irrigidisce e la puntualizza, non diversamente dalle idee della sensazione. Tutto ciò ha conseguenze incalcolabili sull'andamento della sua ricerca: nello studio della genesi delle idee, della loro composizione e complicazione, il senso esterno e il senso interno son posti sullo stesso piano, come fornitori di un materiale della stessa lega, suscettivo delle stesse elaborazioni. Quindi la mente nello stesso tempo offre un materiale analogo a quello della sensazione e compie una funzione di ordine superiore, coordinando e aggruppando il materiale sensibile; essa è contenuto di conoscenza e artefice della conoscenza. Locke ha purtroppo irrimediabilmente confuso le due attribuzioni, perfino nella terminologia, scambiando le operazioni dell'intelletto con l'idea che la mente si fa di queste operazioni. Ma è chiaro che si tratta di due nature diverse: le operazioni sono attive, anzi sono l'attività stessa, le idee sono dei prodotti, cioè un contenuto rigido e statico. Il risultato finale di questa grave confusione è un'oscillazione e uno spostamento continuo di piani nello svolgimento del *Saggio*. Se la riflessione non dà che un materiale di idee, chi è che elabora questo materiale? Se non è un *Deus ex machina*, ma la riflessione stessa, vuol dire che la sua funzione propria non è di dare un materiale. Anche qui giova ricordare che il « *nisi intellectus ipse* », se non è una scoperta di Leibniz, è certo l'inizio di una chiarifi-

cazione del problema, che sarà poi compiuta quando Kant avrà distinto da un senso interno (posto sullo stesso piano del senso esterno) un vero e proprio intelletto, come attività formale di ordine superiore.

La prima classificazione delle idee, che incontriamo nel *Saggio*, è quella delle idee semplici e complesse. Lo scopo di Locke è, non tanto di classificare, quanto di spiegare la genesi delle idee, movendo dal presupposto cartesiano che il composto sia un aggregato di elementi semplici. Esclusa infatti ogni idea di sviluppo organico, non resta altro criterio di spiegazione se non quello meccanico, che le scienze fisiche hanno cominciato a sperimentare con successo, e il cui impiego nel dominio spirituale è reso più facile a Locke, per il fatto stesso che le idee, considerate dal punto di vista del contenuto, si modellano in qualche modo sugli oggetti fisici. Ma guardando più a fondo le cose, si può forse dire, col Locke [22], che il passaggio dalle idee semplici alle complesse rappresenti l'ordine genetico delle conoscenze umane? Se così fosse, l'uomo dovrebbe cominciar con l'avere le idee semplici del colore, della durezza, dello spazio, ecc., e da esse dovrebbe poi formare le idee complesse di un tavolo o di un qualunque oggetto colorato. Non è vero invece proprio l'opposto, che egli ha prima l'idea di un oggetto colorato, e poi, scomponendola e analizzandola per mezzo della riflessione, giunge alle idee semplici? Se l'ipotesi del Locke fosse conforme alla realtà, noi avremmo questo strano paradosso: che la formazione della conoscenza del bambino dovrebbe seguire l'ordine stesso dell'analisi filosofica, cioè che il sapere più rudimentale sarebbe pareggiato alla più raffinata speculazione gnoseologica. Che altro vuol dir questo, se non che Locke s'è ingannato sul significato della sua indagine? Egli ha creduto di fare una ricerca storica sull'origine delle idee; in realtà, egli ha fatto una ricerca analitica, sulla struttura logica e la composizione delle idee, indipendentemente dall'ordine empirico del loro apprendimento. Ma, poiché egli non ha avuto la co-

[22] Il quale afferma di seguire un *plain historical method*.

scienza della netta distinzione tra le due ricerche, ha finito col creare pericolose interferenze tra i due punti di vista, e principalmente gli è sfuggito che la sua analisi, in tanto era possibile, in quanto gli si offriva già in atto una sintesi originaria da decomporre.

Le idee semplici, non meno delle complesse, possono provenire egualmente dalla sensazione e dalla riflessione. Esse sono gli elementi primi di ogni conoscenza; sì che, quando l'intelletto n'è fornito, può ripeterle, paragonarle, unirle, con una varietà quasi infinita, creando a piacere nuove idee complesse. Ma non è possibile inventare neppure una sola idea semplice, né distruggere quelle che sono nella mente: « il dominio dell'uomo in questo piccolo mondo del proprio intelletto è lo stesso che nel gran mondo delle cose visibili, in quanto il suo potere, comunque usato con arte e perizia, non può fare altro che comporre e dividere i materiali a disposizione, ma non può creare la minima particella di nuova materia, né distruggere un atomo già esistente » [23]. Delle idee semplici della sensazione alcune provengono da un solo senso, come i colori, i suoni, gli odori; altre, da più sensi insieme, come lo spazio, la forma, il movimento. Le idee semplici della riflessione, poi, rientrano in due gruppi principali: percezione o pensiero e volere, ciascuno dei quali ha propri modi [24]. E infine vi sono idee semplici, della sensazione e insieme della riflessione, come il piacere e il dolore, il potere, l'esistenza, l'unità [25].

[23] II, 2, 2.

[24] II, 6, 1. Si può osservare qui facilmente l'equivoco del classificare tra le idee il pensiero stesso, che è attività formatrice delle idee.

[25] II, 7, 1. Quanto al piacere e al dolore, essi sono passioni, anzi le prime radici di tutte le passioni. La loro fonte è duplice, esterna e interna, perché occorre innanzi tutto un'impressione sensibile e in secondo luogo una reazione interna. Per l'idea di esistenza, Locke afferma che essa provenga da tutte e due le fonti, della sensazione e della riflessione; però il caso è diverso dal precedente, dove si presentava un concorso delle due fonti. Qui invece esse agiscono alternativamente, nel senso che l'idea di esistenza può scaturire, tanto dal senso esterno, quanto dal senso interno: per esempio di un dolore che avverto o di un oggetto che vedo, io

Prima di passare alle idee complesse, nelle quali si articola il materiale della conoscenza offerto dalle idee semplici, Locke introduce un'altra distinzione, tra qualità primarie e secondarie. Il problema delle qualità, così inserito in una classificazione d'idee, ci porta in un campo molto diverso. Finché si parlava d'idee, eravamo in un campo di enti mentali, cioè di oggetti del nostro pensiero, senza via di uscita verso una realtà oggettiva in se stessa, indipendente da noi. Infatti, poiché le idee sono i dati primari, irriducibili, della conoscenza, ogni tentativo di conoscere ciò ch'è al di là di esse, fuori della nostra coscienza, è un tentativo contraddittorio e vano. Anche se

dico egualmente che esiste. Tuttavia questa distinzione è tutt'altro che soddisfacente. Nel caso del senso interno, dal fatto che io ho coscienza di uno stato d'animo qualunque, ho il diritto di dire che esso esiste in me. Ma qui si tratta di esistenza, non di idea dell'esistenza. Invece, nel caso del senso esterno, poiché l'oggetto non m'è noto che per mezzo dell'idea che ne ho, la sua esistenza è un'inferenza mentale mediata dall'idea. In altri termini, Locke confonde l'esistenza e l'idea dell'esistenza. Questa confusione risulta più palese nell'ultimo libro del *Saggio*, dove, dopo di avere elencato alcune forme di conoscenze consistenti in rapporti di idee, Locke aggiunge ad esse una forma *sui generis*, in cui si pone in rapporto un'idea con l'esistenza, cioè si prende quest'ultima come un'attualità, e non come un'idea. È facile accorgersi che le due cose sono ben diverse: altro è dire che l'idea del tavolo esiste in me, altro dire che il tavolo, di cui ho l'idea, esiste. E il valore dei giudizi esistenziali consiste nell'attualità dell'esistenza che si afferma; mentre, con la mera idea dell'esistenza non usciamo fuori di noi stessi.

Anche per l'idea dell'unità, l'uso delle fonti è alternativo: tanto un oggetto del senso interno, quanto un oggetto del senso esterno, in quanto m'è dato come « un » oggetto, mi suggerisce l'idea dell'unità.

Infine, l'idea del potere, seguendo il testo lockiano, sembra che scaturisca dalle due fonti insieme. Cioè: *a*) mediante il senso interno, io avverto che *posso* muovere il braccio quando voglio; *b*) ma osservando che un oggetto esterno, urtandone un altro, *può* metterlo in movimento; *c*) io inferisco che lo stesso potere che è in me è anche nell'oggetto esterno. È da osservare tuttavia che questa inferenza vale soltanto per il potere che attribuisco agli oggetti del senso esterno; invece il senso del mio potere interno mi è dato immediatamente. Si potrebbero a questo proposito ripetere le stesse osservazioni che sono state fatte sull'idea dell'esistenza.

c'è un mondo di cose reali, extramentali, noi non possiamo conoscerlo che per mezzo delle idee, cioè siamo costretti a convertirlo nella nostra natura, mentre vorremmo coglierlo nella sua natura propria. Tuttavia, Locke è insofferente di questo schermo frapposto alla comprensione delle cose; c'è in lui una forte tendenza realistica che lo spinge a indagare il fondamento oggettivo delle idee. E non manca un appiglio a questa ulteriore indagine. È vero che noi non possiamo uscire dalla cerchia delle nostre idee; ma è anche vero che alcune di queste idee, le primarie, non sono finzioni nostre, ma sono suscitate in noi, e quasi ci sono imposte, da qualcosa di diverso da noi. Perciò possiamo, se non direttamente conoscere, almeno argomentare dalle differenze a noi accessibili nelle nostre idee, l'esistenza di qualcosa, e più precisamente, di poteri negli oggetti, capaci di suscitarle. V'è così un nuovo aspetto, molto importante, delle idee, che viene alla luce. Finora le avevamo considerate solo come oggetti presenti alla mente; ora si rivelano come enti, mentali sì, ma rappresentativi di qualcosa che è diverso dalla nostra mente.

Il potere degli oggetti di suscitare idee in noi è chiamato da Locke, con termine molto infelice, qualità [26]. La qualità è infatti qualcosa di statico, d'inerte; il potere è per definizione qualcosa di dinamico e di attivo. Ma la cattiva scelta del termine è in parte determinata dal cattivo uso che Locke fa del concetto corrispondente. Innanzi tutto, poiché al potere riposto nell'oggetto fa riscontro un'idea nel soggetto, egli è portato a confondere l'una cosa e l'altra, quindi a creare, sotto il nome di qualità, una certa natura ibrida o neutra, tra l'attività del potere e la passività dell'idea. Inoltre, come si vedrà tra breve, egli distingue qualità primarie da secondarie,

[26] II, 8, 8: « Ogni cosa che la mente percepisce in se stessa, che cioè forma oggetto immediato di percezione, pensiero e intelletto, io chiamo idea; e il potere di produrre una qualunque idea nella mente, io chiamo qualità del soggetto in cui tale potere esiste. Così, avendo una palla di neve, il potere di produrre in noi le idee del bianco, del freddo, del rotondo, come sono nella palla di neve, io lo chiamo qualità ».

e alle prime soltanto attribuisce un'attività produttiva vera e propria, mentre fa delle altre i prodotti di quelle: di qui una nuova ragione per l'impiego di un termine neutro; ma di qui anche una nuova improprietà della definizione data delle qualità in genere come poteri attivi e produttivi. Comunque, l'introduzione di queste qualità segna un'interferenza del realismo, cioè della considerazione delle cose in sé, fuori della mente, sul piano dell'« ideismo », cioè sulla premessa esplicitamente formulata, di non voler sorpassare i dati dell'esperienza psichica. Le qualità infatti non sono enti di ordine gnoseologico, bensì metafisico.

Esse, come s'è accennato, si distinguono in primarie e secondarie. Le prime sono inseparabili dai corpi percepiti, talché, qualunque alterazione o mutamento essi subiscono, restano immutevoli. Se si prende per esempio un chicco di grano e lo si divide in due parti, ciascuna conserva la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità; se la divisione vien continuata, queste qualità persistono egualmente. Invece le qualità secondarie non risiedono immediatamente negli oggetti e variano con le condizioni della nostra sensibilità: tali sono i colori, i suoni, gli odori, ecc. [27]

Come si producono in noi le une e le altre? Le qualità primarie per impulso, che è la sola via in cui possiamo concepire un corpo operante. Dobbiamo perciò immaginare un prolungamento dell'azione fisica sui nostri organi e sui centri nervosi; e questa azione implica a sua volta una similarità delle qualità stesse come sono negli oggetti e come si riproducono nelle nostre menti. In altri termini, la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità, esistono realmente nelle cose, e questa loro esistenza dà il modello *(the pattern)* delle relative percezioni in noi. Invece alle qualità secondarie da noi percepite nulla corrisponde di simile negli oggetti; perciò non possiamo immaginare la loro produzione che come risultante da un'azione indiretta di qualità primarie col concorso dei

[27] II, 8, 8-10.

nostri organi. Per esempio, alcuni movimenti minutissimi negli oggetti, impressionando il nostro occhio, diventano colori; ma i colori come tali non esistono negli oggetti stessi, bensì nei soli soggetti percipienti [28]. E se si domanda, in che modo da combinazioni insensibili di qualità primarie risultino effetti così eterogenei e incompatibili ad esse, Locke risponde: « non è più impossibile che Dio annetta tali idee a tali movimenti con cui non hanno nessuna somiglianza, che concepire che Dio annetta l'idea del dolore al movimento di un pezzo di acciaio che divide la nostra carne, e che non ha neppur esso somiglianza con quella idea » [29].

La distinzione tra qualità primarie e secondarie appartiene alla tradizione del pensiero scientifico europeo. I suoi addentellati sono nella filosofia di Democrito; e, nell'età moderna, essa è stata messa a punto da Galileo e da Boyle. Locke non ha fatto che trapiantarla nel suo sistema, ma il trapianto non è stato facile, perché, mentre i fisici che gliela suggerivano la facevano scaturire dalla natura stessa degli oggetti, egli invece, che moveva dalla considerazione delle idee nello spirito, era costretto a rovesciare il suo punto di vista per accoglierla. Di qui la stranezza già segnalata dell'apparizione delle « qualità », in mezzo a una classificazione di idee. Ma se noi ci teniamo al punto di vista lockiano più fermamente che Locke stesso non abbia fatto, non tardiamo ad accorgerci che, dall'angolo visuale delle idee, le così dette qualità secondarie (colori, suoni, ecc.) corrispondono alle idee semplici ottenute per mezzo di un solo senso, e le qualità primarie, alcune (estensione, movimento, ecc.) alle idee semplici risultanti dal concorso di più sensi insieme [30], ed una, la solidità, alle idee semplici di un senso solo. Ma, così considerate, non v'è nulla in esse che giustifichi il soggettivismo delle prime e l'oggettivismo delle seconde: perché l'attestato del tatto dovrebbe valere più di quello

[28] II, 8, 12.
[29] II, 8, 13. È una risposta che arieggia l'occasionalismo.
[30] In più, non v'è in esse che la nozione di un « potere produttivo » che è estraneo alla natura delle idee per sé prese.

della vista? e perché il concorso di due sensi dovrebbe avere un carattere *toto caelo* diverso dall'intervento di un senso solo? Noi possiamo quindi spiegarci facilmente perché Berkeley e Hume, attenendosi rigorosamente al punto di vista lockiano, abbiamo negato ogni distinzione di natura tra le qualità primarie e le secondarie, e aperto così la via a un soggettivismo più radicale, e, nel tempo stesso, più conseguente.

Passando ora alle idee complesse, nella loro natura troviamo esemplificato il potere attivo della mente, che manca nelle semplici. Queste sono ricevute; quelle sono formate, in virtù della grande capacità della mente di « variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri ». Ma anche nel caso delle idee complesse, ci si presenta un latente conflitto di due criteri di classificazione, l'uno soggettivistico, l'altro oggettivistico. Esse infatti possono essere considerate o dal punto di vista della mente, in atto di porre insieme e combinare le idee semplici, o dal punto di vista del contenuto che vi si rappresenta ed esprime. Sotto il primo aspetto, gli atti con cui la mente esercita il suo potere sulle idee semplici si riducono a tre: *a*) combinare varie idee semplici in una composta: per esempio, date le idee semplici dello spazio, della figura, del colore, della durezza, ecc., la mente forma l'idea di un tavolo; *b*) porre a raffronto due o più idee semplici o complesse, senza però comporle in una sola, istituendo tra loro una relazione: per esempio, date le idee del fuoco e dell'acqua che si riscalda, si afferma che il fuoco è causa del riscaldarsi dell'acqua; *c*) separare una o più idee da tutte le altre che l'accompagnano nella loro esistenza reale, con un processo noto sotto il nome di astrazione: per esempio, dati alcuni individui umani, Tizio e Caio, si forma l'idea dell'uomo, separando l'idea di animale e di ragionevole da tutte le altre idee più particolari (altezza, colore, ecc.) che non accomunano, ma differenziano Tizio e Caio [31].

A questo proposito, è da notare innanzi tutto che il

[31] II, 12, 1.

nome di idee complesse, a rigore di termine, spetta solo a quelle del primo gruppo; il che è riconosciuto da Locke in via di principio, ma spesso è disconosciuto di fatto, perché egli si serve talvolta di quel nome per designare tutti e tre i gruppi, in antitesi con quello delle idee semplici. Ciò porta con sé una nuova causa di confusione nel suo pensiero, perché i gruppi *a*) e *c*) scaturiscono da procedimenti mentali opposti, che mal si compendiano in una designazione comune. In effetti, le idee complesse del gruppo *a*) risultano da una composizione di idee semplici, cioè implicano un procedimento che va dal semplice al composto: quindi esse sono più ricche degli ingredienti elementari di cui son formate, come il tutto è più ricco della parte. Invece le idee astratte del gruppo *c*) presuppongono una idea complessa da cui astraggono alcune idee componenti, cioè vanno dal composto a un semplice *sui generis*, che nell'intenzione di Locke dovrebbe esser diverso dalle idee semplici propriamente dette, ma che finisce per coincidere con esse. Per esempio, l'idea dell'uomo come animale razionale, astratta da Tizio e da Caio, non è certo un'idea complessa (nel senso del gruppo *a*), perché è più povera delle idee che costituiscono Tizio e Caio. Locke però la chiama un'idea astratta e non un'idea semplice, benché essa risulti in effetti da un processo di semplificazione. Idee semplici sono invece per lui quelle del colore, del suono, dello spazio, del pensare, del volere, ecc. [32] Ma si prenda un altro esempio: io osservo che Tizio e Caio vedono dei colori; ora, astraendo il contenuto delle loro sensazioni, cioè separandolo da tutte le idee che non sono comuni a Tizio e Caio nel loro sentire, io mi formo l'idea del colore. Non si arriva forse così, per mezzo dell'astrazione, a un'idea semplice? Per conseguenza, le idee semplici che, secondo il criterio della composizione, sono il punto di partenza del conoscere, non diventano, secondo il criterio dell'astrazione, il punto di arrivo? E allora, da che veramente esordisce la cono-

[32] Secondo AARON, *op. cit.*, pp. 100-1, Locke intende per idea semplice due cose ben diverse: il dato e l'indivisibile, cioè l'atomo. E l'atomo non può essere che il risultato di un'astrazione.

scenza, dal semplice o dal complesso? Abbiamo qui la conferma di ciò che dicevamo in precedenza: cioè che Locke scambia la sua analisi del conoscere con un'indagine dell'origine e della formazione storica di esso. Ma l'inconveniente maggiore è che egli non ha posto a raffronto i due criteri, e non s'è accorto del loro contrasto. Gli è accaduto così di sovrapporre l'uno all'altro, senza avvertire che, così facendo, egli mutava continuamente rotta nella sua ricerca. Generalmente, egli ha seguito il criterio della composizione, ma in alcuni punti decisivi della dottrina, che avremo occasione di segnalare, s'è attaccato all'altro e, credendo di continuare per la stessa via, ha preso inconsapevolmente una direzione diversa.

Le idee complesse sono suscettive anche di un'altra classificazione, secondo che hanno per oggetto i modi, le sostanze e le relazioni. Le idee di modi sono idee di enti che non sussistono per sé, ma sono affezioni o dipendenze di sostanze; le idee di sostanze sono combinazioni di idee semplici, prese per rappresentare distinte cose particolari sussistenti per sé; le idee di relazione esprimono rapporti di idee tra loro [33]. Il criterio delle due classificazioni è diverso. L'una concerne i procedimenti mentali con cui si possono ottenere idee complesse; è, in altri termini, una distinzione soggettiva, conforme alla natura soggettiva delle idee. La nuova distinzione in modi, sostanze, relazioni, concerne l'aspetto oggettivo, cioè le cose che le idee rappresentano, conforme all'indirizzo realistico del pensiero lockiano, che, come abbiamo notato parlando delle qualità, interferisce col soggettivismo del *Saggio.* In altri termini, mediante le idee complesse, noi cerchiamo di individuare delle cose (sostanze), delle modificazioni di cose (modi), dei rapporti di cose (relazioni). Ciò vale, naturalmente, non solo per gli oggetti del senso esterno, ma anche per quelli del senso interno.

La distinzione tra sostanza e modi è attinta da Locke alla tradizione scolastica; però il significato della sua ricerca vuol essere diverso, mirando non già ad una cono-

[33] II, 12, 3.

scenza metafisica di sostanze o di modi, ma ad un accertamento gnoseologico sulla formazione delle nostre idee di sostanze e di modi. A questo proposito, un'altra questione preliminare ci sembra necessaria. La distinzione ora formulata concerne le idee complesse in genere (cioè i gruppi *a*) *b*) *c*) della classificazione precedente) o le idee complesse in senso stretto, cioè quelle ottenute per via di composizione? È chiaro che Locke voglia riferirsi alle ultime soltanto; per le idee di relazione, non avrebbe senso includervele, una volta che le ritroviamo anche nella nuova distinzione; per le idee astratte, sembra che siano espressamente escluse dal testo lockiano, dove dice che « le idee di sostanze sono *combinazioni* di idee semplici »: combinazioni, si badi, non astrazioni. Tuttavia, se continuiamo l'esame del testo, troviamo espressioni molto ambigue, che contrastano con le precedenti. Noi leggiamo infatti, che « le idee di sostanze sono combinazioni di idee semplici, prese per rappresentare cose distinte e particolari, sussistenti per se stesse, in cui la supposta o confusa idea di sostanza è sempre il primo e principale componente »[34]. Che mai significa tutto ciò? L'idea di sostanza dovrebbe risultare da una combinazione di idee semplici, tra cui v'è... l'idea di sostanza. Questa avrebbe il valore di risultato e di componente, di tutto e di parte. Un simile non-senso non sarebbe degno di Locke. In realtà il non-senso è solo nell'espressione verbale; egli intende dire tutt'altra cosa, cioè che le sostanze particolari, come l'oro, il ferro, ecc., risultano composte di alcune qualità (durezza, colore, malleabilità, ecc.), aggiunte all'idea generale di sostanza, come un comune sostegno di esse. Ma allora, l'idea generale di sostanza, che dovrebbe risultare dalla composizione delle idee semplici, non risulta affatto da esse, ed è semplicemente presupposta. Come sarà mai ottenuta? Locke non lo dice, ma è chiaro da tutto il contesto del suo pensiero: per mezzo dell'astrazione, che elimina ciò che appartiene alle singole sostanze e lascia sussistere l'idea di un « non so

[34] II, 12, 6.

che », come sostegno ultimo delle qualità. Ed ecco che il criterio dell'astrazione si sovrappone surrettiziamente a quello della composizione, capovolgendo tutti i risultati della ricerca. Stando infatti al criterio della composizione, l'idea generale di sostanza precede quella delle sostanze particolari, di cui è un ingrediente; stando al criterio dell'astrazione, quella stessa idea segue l'idea delle sostanze particolari da cui è astratta. Non avendo chiara nella mente l'opposizione dei due criteri, Locke oscilla continuamente tra una tesi e l'altra, oscurando per sua colpa il problema, già per se stesso oscuro, della sostanza [35].

Seguendo l'ordine del *Saggio*, cominciamo con l'analizzare le idee dei modi. Vi sono modi semplici e modi misti; più precisamente, le idee (sempre complesse) dei modi semplici consistono nella composizione di più modificazioni analoghe: per esempio « una dozzina » è la ripetizione di dodici unità (modi del numero). Le idee dei modi misti risultano dalla combinazione di modi di diversa specie: per esempio 5 miglia è la combinazione di modi del numero e dello spazio. I modi misti sono di una varietà infinita, che si sottrae a qualunque classificazione; invece i modi semplici possono essere riuniti in gruppi. E poiché essi, per definizione, non sono altro che modificazioni di sostanze — le quali a loro volta, come vedremo, si dividono in materiali e spirituali — la classificazione più logica è quella che li distribuisce in due gruppi, modi materiali e modi spirituali. Questo criterio molto semplice è stato adottato da Spinoza; ma Locke, pur accogliendolo in via di massima, lo intreccia e lo confonde con un altro che prende per base non più le sostanze, ma le qualità primarie. Quindi egli classifica i modi dell'estensione, della quantità, della qualità, del movimento, senza

[35] Questo circolo vizioso è stato ampiamente illustrato dal Green nella sua *Introduzione* all'edizione delle opere dello Hume, p. 40. L'interferenza dei due criteri appare specialmente nella controversia con lo Stillingfleet, vescovo di Worcester: ivi il L. è stato costretto a distinguere tra le idee delle sostanze particolari (idee complesse) e l'idea generale di sostanza che, come tutte le idee generali, è formata per astrazione.

accorgersi di interporre così, tra sostanze e modi, delle entità intermedie non meglio qualificate.

Fermiamoci sul più importante di questi gruppi: i modi dello spazio. La dottrina lockiana dello spazio è stata molto oscillante. Per un certo tempo, in contrasto col cartesianismo, Locke ha fatto dello spazio una mera relazione, cioè ha considerato come dati essenziali i rapporti di distanza, ampiezza, altezza, ecc. e come una rappresentazione derivata e astratta quella dello spazio puro. In seguito, sotto l'influsso della corrente scientifica contemporanea, e specialmente di Newton, egli ha elevato lo spazio a idea semplice, e l'estensione (che meglio, per lui, si chiamerebbe espansione [36]) a qualità primaria. I rapporti di distanza, ampiezza, ecc. vengono per conseguenza abbassati a mere modificazioni spaziali [37]. Ma coincidono perfettamente lo spazio e l'astensione? Locke non si è mai proposto esplicitamente questo problema: a volte egli scambia indifferentemente i due concetti; a volte invece attribuisce all'uno dei caratteri che sono incompatibili con l'altro. Secondo lo spirito generale della sua classificazione delle idee e delle qualità, possiamo dire che nell'estensione, come qualità primaria, v'è in più, rispetto allo spazio come idea semplice, la nozione di un potere attivo, che è appunto quello dell'espandersi. Ma v'è d'altra parte qualcosa in meno: l'estensione è aderente ai corpi e inseparabile da essi, mentre lo spazio è pensabile come puro spazio vuoto, indipendente da ogni materia. Quest'ultima differenza, secondo il Locke, non impedisce che esso sia annoverato tra le idee semplici: infatti, come tutte le idee semplici, esso è indefinibile e consta di parti omogenee, che non possono essere staccate, né realmente, né mentalmente, ma formano un continuo. Tuttavia, se si domanda che cosa effettivamente è questo spazio puro, cioè a che cosa corrisponde l'idea semplice di esso, Locke è costretto a rispondere che esso non è sostanza né qualità primaria, né accidente, e infine a confessare di non saper

[36] L'idea dello spazio come « espansione », è attinta da Locke al fisico Hooke.

[37] II, 13, vedi AARON, *op. cit.*, p. 152.

nulla della sua natura. E una risposta analoga egli dà per il tempo, contentandosi di ripetere con Agostino: *si non rogas intelligo, si rogas non intelligo*[38]. Egli giunge così, senza accorgersene, alla paradossale conclusione, che i modi dello spazio e del tempo sono modificazioni di qualcosa che non è sostanza e che non si sa cosa sia. Ma v'è di più che, in ultima istanza, neppure il concetto di « idea semplice » quadra con quello di uno spazio puro, destituito di ogni corpo. Infatti, se una particolare e limitata estensione può essere percepita sensibilmente (e per Locke essa risulta dal concorso della vista col tatto), uno spazio illimitato non è in alcun modo percettibile. Ora noi sappiamo che le idee semplici derivano dalla sensazione o dalla riflessione; esclusa dunque la prima fonte, resterebbe la seconda. Ma lo spazio non è evidentemente un'idea semplice della riflessione, perché non è niente d'interno, come il pensare o il volere. Si arriva così alla conclusione anche più sconcertante, che dello spazio non si può dir proprio nulla, né *a parte obiecti*, né *a parte subiecti*[39].

Un altro gruppo di modi che c'interessa esaminare è quello dei modi dello spirito. Dalla considerazione dei mutamenti che sperimentiamo dentro di noi, la cui spie-

[38] II, 14.

[39] Il problema è reso anche più complicato dal Locke con l'analisi dell'idea dell'infinito. Questa si ottiene secondo lui per via di « composizione » aggiungendo indefinitivamente nuove parti a quelle che ci sono già date. Risultano di qui due conseguenze: 1) Locke non ammette altra idea dell'infinito fuori di quella quantitativa ed empirica, escludendo ogni idea qualitativa di natura metafisica. 2) L'idea dell'infinito è essenzialmente negativa, nel senso che non può porsi un limite al *progresso* del pensiero nell'aggiungere nuove parti; mentre l'idea metafisica dello spazio pretende esser positiva. Ma come si concilia questa dottrina, che fa dello spazio infinito un'idea complessa con l'altra che ne fa un'idea semplice? Bisognerà dire che è semplice solo l'idea di un'estensione limitata; ma Locke considera lo spazio come indivisibile, tale cioè che le parti sussistono sempre nel tutto; quindi la limitazione, come criterio distintivo, è inammissibile.

Va infine notato che la concezione dell'infinito vale egualmente per lo spazio, per il tempo e per il numero. Noi abbiamo tralasciato, nel testo, l'esame dei modi del numero, limitandoci, per brevità, a quelli dello spazio e del tempo.

gazione esige l'azione di cause operanti internamente, egli è portato ad ammettere l'esistenza di forze attive o poteri *(powers)*, che si compendiano essenzialmente nel pensiero e nel volere. Modi semplici del pensiero sono le percezioni, i ricordi, ecc.; modi misti (in cui concorrono sensazione e riflessione) sono gli affetti e le passioni (piacere e dolore, amore e odio, ecc.). Modi della volontà sono le azioni umane, intenzionali e libere. Ma bisogna aggiungere che queste azioni sono modi misti, di volontà e di pensiero, perché l'atto volitivo presuppone un giudizio mentale. E la libertà consiste appunto « in un potere di fare una azione particolare, secondo la determinazione della mente »[40]. Perciò è un'espressione impropria, dice Locke echeggiando Hobbes, parlare di libertà del volere: a torto le facoltà sono rappresentate come esse stesse agenti; esse sono relazioni, non agenti. Non è il potere che è libero, ma l'uomo che ha il potere di fare o non fare: ora, in quanto un uomo può, secondo la direzione della sua mente, preferire l'esistenza alla inesistenza di un'azione o viceversa, e in tanto è libero[41].

Un'altra quistione connessa al problema della determinazione della volontà sta nel vedere se essa proceda solo dalla mente o da qualche altro impulso più elementare. La grande scoperta filosofica di Locke sta nell'aver mostrato che i concetti del bene e del male sarebbero per sé ineffettivi, senza una spinta all'azione più dal profondo dell'anima. Essa è data dall'*uneasiness*, dal disagio, cioè da un vitale squilibrio che è fonte d'irrequietezza e di desiderio, da cui l'anima è tratta a uscire dalla sua inerzia e a tendere verso l'oggetto di cui avverte la mancanza. Concorrono in questa veduta reminiscenze del *Filebo* platonico e della psicologia hobbesiana; l'idea per esempio che il disagio e il desiderio non mancano neppure nello stato di appagamento, ma si esprimono nel timore di perdere e nell'ansia di conservare l'oggetto che ci soddisfa[42], è attinta da Locke a Hobbes. Di fronte a questa

[40] II, 21, 8.
[41] II, 21, 19-23.
[42] II, 21, 39.

fonte elementare di azione, la funzione riflessa della mente sta nell'esaminare e nel valutare comparativamente gli oggetti del desiderio, e nell'estendere o nel sospendere il conseguimento di essi [43]. Il generale desiderio della felicità nasce appunto dall'integrazione mentale e razionale dei particolari desideri umani.

Il secondo gruppo principale delle idee complesse è formato dalle idee di sostanze, la cui genesi abbiamo sommariamente già spiegata. Più particolarmente, Locke compendia in tre gruppi gli ingredienti di esse: 1) l'idea delle qualità primarie; 2) quella delle qualità secondarie che ne dipendono; 3) l'attitudine che noi consideriamo in ciascuna sostanza a produrre o a ricevere tali alterazioni delle qualità primarie, che da esse debbono crearsi in noi idee differenti da quelle che la stessa sostanza aveva prima suscitate. In ciò consistono i poteri attivi e passivi delle sostanze [44]. È omesso però in questo elenco l'ingrediente più essenziale che abbiamo già notato precedentemente, e che quindi dobbiamo aggiungere agli altri: quello di un oscuro sostrato, di un « non so che », il quale fa da comune sostegno delle qualità e dei poteri.

Riecheggiando poi la distinzione cartesiana, Locke ammette che, malgrado l'indeterminatezza della loro idea, le sostanze possono distinguersi in materiali e spirituali. Ma egli nega che l'estensione costituisca l'unica essenza delle prime. In aggiunta, ogni corpo possiede una qualità fondamentale che egli chiama solidità, in virtù della quale esso occupa uno spazio ad esclusione d'ogni altro corpo. Altre sue qualità primarie sono la figura, il moto e il riposo, il numero. I caratteri distintivi delle sostanze spirituali sono invece il pensiero [45] e la capacità di ini-

[43] II, 21, 47.
[44] II, 23, I, 5, 9.
[45] Tuttavia Locke ritiene che l'attività del pensiero non sia continua, come credeva Cartesio, ma intermittente, perché, posta l'identità di pensiero e coscienza, non sempre abbiamo coscienza di pensare. L'empirista Locke può anche, dal suo punto di vista, aver ragione; ma come può il metafisico e cartesiano Locke ammettere una sostanza intermittente? L'idea leibniziana dell'inconscio e del subconscio cercherà di salvare l'attestato della coscienza e le esigenze della metafisica.

ziare un movimento spontaneo, cioè il volere. Ma la separazione dei due ordini di sostanze non è spinta da lui fino al dualismo cartesiano. È degno di considerazione, egli dice, che, se il potere attivo è l'attributo proprio degli spiriti e il potere passivo quello della materia, gli spiriti creati non possono essere del tutto separati dalla materia, perché essi sono, insieme, attivi e passivi: di puri spiriti immateriali, cioè scevri di passività, non v'è che Dio [46].

Per completare l'individuazione di questi due gruppi di sostanze, materiali e spirituali, dobbiamo aggiungere ai rispettivi componenti l'idea dei due sostrati che li connettono. Ed è appunto la presenza di queste incognite, che rende oscure e incerte le nozioni, tanto degli spiriti, quanto dei corpi. In nome di questa eguale oscurità ed incertezza, Locke intende fare eguale giustizia delle opposte pretese degl'idealisti, pei quali l'idea dello spirito è più chiara di quella della materia, e dei materialisti pei quali è vero l'opposto. Delle due idee, invece, nessuna ha titoli di preferenza sull'altra; perciò è del pari infondato cercar di derivare la materia dallo spirito o lo spirito dalla materia.

Oltre queste sostanze particolari, v'è la sostanza universale e infinita, Dio. E anche per essa Locke limita la sua analisi all'indagine sulla formazione della rispettiva idea. Essa risulta egualmente da una composizione di idee semplici: « avendo, per esperienza interna, le idee dell'esistenza e della durata, della conoscenza e del potere, del piacere e della felicità, e di molte altre qualità e poteri che è meglio avere anziché non avere; quando noi vogliamo foggiare un'idea il più che possibile adatta all'Essere supremo, noi allarghiamo ognuna di queste idee con quella dell'infinità; e così, ponendole insieme, formiamo l'idea complessa di Dio » [47]. Anche qui non si fa menzione del sostrato che, pure, è più che mai necessario per unire insieme delle idee semplici estese e potenziate all'infinito.

[46] II, 23, 28.
[47] II, 32.

L'ultimo gruppo delle idee complesse da esaminare è quello delle idee di relazione. Esse risultano, come sappiamo, dal porre a raffronto due o più oggetti, senza però comporli insieme. V'è questo di particolare nelle idee di relazione, che possono essere più chiare delle cose relate: per esempio, l'idea di padre o fratello è più chiara di quella che abbiamo degl'individui posti in relazione. Ma tale chiarezza, secondo Locke, si ottiene a spese del valore oggettivo delle idee stesse: per esempio, Caio, che oggi io considero come padre, cessa di esserlo domani, per la morte del figlio, senza che ciò implichi nessun reale mutamento in lui. Analogamente, Caio, paragonato ad altre persone, può esser detto più vecchio o più giovane, più forte o più debole, mentre in sé egli resta ciò che era [48]. Questa svalutazione delle relazioni è una stretta dipendenza del sostanzialismo, che, considerando la realtà come un tutto in sé contenuto e sufficiente, è condotto a fare dei rapporti una creazione mentale estrinseca e accidentale. Ma, nel corso stesso della sua indagine, Locke si accorge che non tutte le relazioni sono alcunché di « estraneo e sovrapposto », « non contenuto nell'esistenza reale ». Questo è certamente vero di moltissime relazioni, come quelle tra zio e nipote: dove è chiaro che si diventa zio senza metterci nulla di proprio. Ma che dire di quella tra padre e figlio? In quest'ultima il rapporto è molto più intrinseco e concerne l'esistenza reale almeno del figlio. E in effetti noi vediamo che Locke, dopo avere enunciato la sua definizione generale, passa a trattare due particolari relazioni, quella di causa e quella d'identità, che ne sono una aperta smentita.

Come spiegare questo contrasto? Si può innanzi tutto pensare che Locke abbia esordito con un'idea molto sommaria delle relazioni e che poi, approfondendo il tema, abbia scoperto dei nessi molto più intimi di quelli che prima immaginava. Ma è una spiegazione alquanto superficiale e, in ogni caso, parziale. Ma se ne può pensare anche un'altra che va più al cuore della quistione. Locke,

[48] II, 25, 5.

come sappiamo, ha esordito con un rigoroso soggettivismo, che pretende non sorpassare la sfera delle idee umane nella vana ricerca delle cose in sé. Ma nel corso della sua indagine si palesa in lui una tendenza realistica, che mira a cogliere, sia pure indirettamente e di sfuggita, le cose in sé, per dare un più solido fondamento e un più stretto riferimento reale alle sue idee. Così abbiamo visto apparire le qualità primarie dietro le idee semplici; così abbiamo intravvisto una *x* metafisica, la sostanza, dietro le idee di sostanze; così ora vediamo delle relazioni tra cose, tra enti reali, dietro le relazioni tra idee. Questo giova a spiegarci il mutamento nella valutazione delle relazioni in astratto e di alcune relazioni in concreto. Finché si tratta del concetto generico, Locke può serbar fede al suo soggettivismo e considerare le relazioni come estrinseche e non contenute nell'esistenza reale delle cose. In termini di idee, cioè di esistenze mentali statiche e inerti, nulla di fatto può prodursi, comunque un'idea sia avvicinata a un'altra: l'idea del fuoco non farà bollire mai l'acqua nella pentola. Ma quando Locke passa a esaminare le relazioni in concreto, allora la sua tendenza realistica gli fa sentire l'insufficienza del mero « ideismo » e gli fa intuire che alcune relazioni, per esempio quella di causa ed effetto, concernono le cose stesse e non le idee, il fuoco e l'acqua e non le immagini di esse nella mente. Però, come s'è già visto nei casi precedenti, egli non opta con decisione, né per l'una, né per l'altra alternativa, ma resta perplesso ed oscillante e spesso finisce per confonderle insieme. Di qui l'inconsistenza della sua dottrina della causalità, che è mal bilanciata tra una concezione gnoseologica (avente per termini le idee) e una concezione metafisica (avente per termini le cose in sé). Soltanto Hume romperà gl'indugi, e, optando per la prima, escluderà dal rapporto causale ogni produzione reale di una cosa per mezzo di un'altra, e limiterà quel rapporto alla consecuzione necessaria tra due idee.

Sulla genesi del rapporto causale, Locke dice che « nell'informazione che i sensi ci danno della costante vicissitudine delle cose, noi non possiamo fare a meno di os-

servare che alcuni particolari — qualità e sostanze — cominciano a esistere, e che ricevono questa loro esistenza dalla debita applicazione ed operazione di qualche altro essere. Da questa osservazione abbiamo le nostre idee di causa ed effetto. Ciò che produce un'idea semplice o complessa, noi denotiamo col nome generale di causa; e ciò ch'è prodotto, effetto. Così, trovando che nella sostanza che chiamiamo cera, la fluidità, che è una idea semplice che non v'era prima, è costantemente prodotta da una certa quantità di calore, noi chiamiamo l'idea semplice del calore, in relazione alla fluidità della cera, causa di essa, e la fluidità effetto »[49]. In proposito è da osservare che, nella prima parte del passo citato, la causalità è fatta consistere nell'applicazione ed operazione di qualche ente sopra qualche qualità o sostanza; nella seconda invece è presa come un rapporto tra idee.

Un'altra relazione importante è quella di identità. Mentre nella relazione causale noi poniamo a raffronto due cose diverse, per vedere in che modo l'una dipende dall'altra, in quella d'identità poniamo a raffronto una stessa cosa con se medesima in momenti o in luoghi diversi della sua esistenza. Anche qui il raffronto è tutt'altro che estrinseco e nominale. Può sembrare a prima vista il contrario: se si prende un oggetto materiale e non soggetto a mutamenti sensibili, per esempio una pietra, pare che la sua natura non sia affatto toccata dalla constatazione che essa è identica oggi e ieri. Ma anche in questo caso, dove la poca suscettibilità al mutamento toglie valore apparente all'identità, quel valore tuttavia persiste: perché una pietra perduri nell'esistenza, bisogna ammettere nelle sue particelle e nella loro coesione una forza o una tendenza a persistere inalterate. Ma se passiamo agli esseri organici e agli esseri spirituali, l'importanza intrinseca del problema dell'identità diviene visibile: in una pianta, in un animale, le parti non sono sempre le stesse, per via del ricambio organico: com'è allora che sussiste lo stesso animale o la stessa pianta?

[49] II, 26, 1.

Così posto, il problema vien fatto coincidere da Locke con quello dell'individuazione: in virtù di quale principio individuante, un individuo resta identico in momenti diversi della sua vita? Il *principium individuationis*, per Locke, è l'esistenza stessa, nelle sue specificazioni concrete [50]. Così, per le nature inorganiche, l'identità è data dal permanere nell'esistenza di tutte le parti costitutive (atomi); per gli esseri organici, dove le parti mutano, l'identità è data dalla vita, cioè da una forza interna che amministra il ricambio delle parti. È perciò la continuità vitale quella che decide della individualità dell'organismo; quando essa viene a mancare, non si può parlare più di uno stesso essere [51]. Finalmente, per gli esseri spirituali o persone umane, dove non ci sono né parti permanenti, né parti soggette a ricambio, il principio d'individuazione è dato dalla coscienza. Tutto in me può mutare, e in effetti muta, ma in quanto io posso riferire al mio « io » quei mutamenti, riconosco la mia identità attraverso di essi [52]. Questo concetto è della più grande importanza filosofica e storica, sebbene contrasti con l'« ideismo » lockiano. Mentre, parlando delle sostanze, Locke ha fatto consistere la nostra natura in una oscura e incomprensibile sostanza spirituale, ora invece egli pone come principio d'individuazione la coscienza, cioè un'attività che sperimentiamo in noi stessi e che si certifica da sé, senza alcun presupposto di un « sostrato » conosciuto. Ciò segna almeno l'inizio di un orientamento nuovo dello spiritualismo moderno, che da Kant ai post-kantiani avrà il suo massimo sviluppo [53].

[50] II, 27, 3.

[51] II, 27, 4.

[52] II, 27, 9-10.

[53] Un'altra classificazione è quella delle idee adeguate e inadeguate. Sono adeguate le idee che perfettamente rappresentano gli archetipi da cui la mente le ritiene fatte; inadeguate quelle che li rappresentano parzialmente e incompiutamente. Tutte le idee semplici sono adeguate, poiché, non essendo che effetti di alcuni poteri insiti alle cose, adattati e ordinati da Dio a produrre tali sensazioni in noi, non possono fare a meno di corrispondere e adeguarsi ad essi. Tutte le idee complesse di modi sono adeguate, in quanto

L'analisi fin qui compiuta occupa tutto il II libro del *Saggio*; il III tratta delle espressioni verbali delle idee; il IV della conoscenza in atto, come connessione delle idee nei giudizi e nei ragionamenti. Prima di esaminare l'intricato problema dei rapporti tra la materia del II libro e quella del IV, intercaliamo, secondo l'ordine del *Saggio*, brevi notizie sul contenuto del III libro. Poiché tutte le cose che esistono sono particolari, parrebbe ragionevole supporre — osserva il Locke — che i nomi relativi fossero tali anch'essi. Invece si verifica tutto il contrario. La massima parte dei nomi, almeno nelle nostre lingue, sono termini generali; il che non è effetto di negligenza o di caso, ma di ragione e di necessità. È impossibile infatti che ogni cosa particolare abbia un distinto e appropriato nome; una superiore economia c'impone di raggruppare una pluralità di cose in un nome generale che simboleggia tutto il genere o la specie. Ma appunto perciò, il simbolo così ottenuto non appartiene alla natura reale delle cose, ma è invenzione e creatura del nostro intelletto [54]. E il procedimento mentale che presiede alla sua genesi è l'astrazione, che ferma le somiglianze degli oggetti tra loro, trascurando le differenze specifiche. Ciò vuol dire che la formazione dei nomi, dei così detti universali, non è totalmente arbitraria, poiché v'è a fondamento di essa una somiglianza nelle cose [55]. Però non tutti i nomi esprimono egualmente questa somiglianza: tra i nomi delle idee semplici, delle sostanze e dei modi vi sono differenze notevoli. Quelli dei modi sono arbitrari; quelli delle sostanze hanno una certa convenzionalità; ma trovano i loro modelli *(patterns)* nelle cose; quelli delle idee semplici si

sono volontarie collezioni di idee semplici, che la mente pone insieme senza riferimento a reali archetipi. Invece sono inadeguate le idee di sostanze, che pretendono di rappresentare oggetti la cui completa struttura ci sfugge. E le idee di relazione? Secondo la definizione lockiana, che fa delle relazioni atti arbitrari della mente, esse dovrebbero essere adeguate; ma, per le relazioni intrinseche, inerenti al potere causale delle sostanze, il principio esposto non vale (II, 31, 1-2).

[54] III, 3, 1.

[55] III, 3. 12.

modellano perfettamente sugli oggetti [56]. E son proprio questi ultimi, che mantengono il collegamento tra la natura delle cose e le creazioni astratte della mente.

È da notare in questa dottrina che il nominalismo hobbesiano, a cui è attinta, appare notevolmente mitigato dall'ammissione di un fondamento *in re* degli universali. Da Hobbes invece è preso integralmente un altro concetto, che pur non s'accorda con la concezione realistica, secondo il quale ai nomi universali non corrispondono idee egualmente universali [57] nella mente, ma le idee restano sempre particolari e solo il loro significato è esteso per mezzo dell'astrazione. Si può osservare infine che il procedimento astrattivo, la cui azione è in qualche modo latente nel II libro, appare in piena evidenza nel III, e perciò in più aperto conflitto col procedimento « compositivo », che muove dalle idee semplici per formare le complesse. Al cartesiano Locke subentra l'empirista Locke.

Il IV libro dovrebbe raccogliere le fila di tutto il *Saggio*, mostrando come le idee, già analizzate nei loro elementi costitutivi e nelle loro espressioni verbali, si organizzano e si articolano nella conoscenza concreta. Tale è almeno l'intento del Locke; ma l'esecuzione non corrisponde al disegno, e il lettore resta deluso nell'aspettativa che lo ha costretto durante la lunga e faticosa peregrinazione. Ciò non dipende però da insufficienza e da stanchezza dell'autore; anzi ci sono nel IV libro vedute profonde, che rivelano una rinnovata vitalità mentale. Il vizio invece sta nella posizione stessa del problema, in ciò che Locke si affatica a fare *ex novo* quel che, senza accorgersene, ha già fatto; quindi in parte si ripete, in parte aggiunge elementi nuovi, che non s'accordano con gli altri già acquisiti.

Nell'analisi del II libro, infatti, era già implicita quell'articolazione e connessione delle idee, che dovrebb'essere oggetto del nuovo esame. Tutto il mondo delle idee, dalle semplici alle complesse, dalle sostanze, ai modi, alle rela-

[56] III, 4, 17.
[57] Non sono forse universali le idee semplici?

zioni, era compiutamente organizzato, nella sua intelligibilità e nella sua aderenza a un mondo oggettivo di cose, preso come archetipo e modello. A questa architettonica ideale Locke era giunto considerando le idee dal punto di vista del loro contenuto, cioè dei rapporti reali degli oggetti che vi si esprimono o simboleggiano. Ora nel IV libro egli intravvede che le idee stesse possano essere riesaminate dall'altro punto di vista di cui sono suscettive, quello dell'attività mentale da cui promanano; ed è qui il barlume di novità della nuova ricerca. Per usare termini più familiari, possiamo dire che il primo criterio è quello della « concepibilità », il secondo quello del giudizio.

Ma i due criteri non si sommano. Se la verità è già nel concetto, il giudizio è un duplicato inutile. Perché il secondo criterio abbia piena efficacia, bisogna che esso diventi il primo ed unico; bisogna cioè muovere (come farà poi Kant) dalla premessa che pensare è giudicare, per trarre la conseguenza che il valore dei concetti è in funzione dei giudizi. Locke invece ha già predisposto e fissato rigidamente il valore dei suoi concetti; di qui la sterilità della sua logica dei giudizi in atto.

Questa necessaria avvertenza ci pone in grado d'intendere che cosa veramente egli abbia concluso nel IV libro. La conoscenza per lui non è che la percezione del rapporto, cioè dell'accordo o del disaccordo tra le nostre idee. E l'accordo a sua volta concerne l'identità o la diversità, la relazione, la coesistenza o la connessione necessaria, l'esistenza reale [58]. Come si vede, tutte queste specie di rapporti tra le idee, tranne l'ultima, non sono che la ripetizione (salvo qualche variazione poco felice nell'ordine) di quelle che già conoscevamo dal II libro. L'ultima, poi, è in aperta contraddizione con la definizione stessa della conoscenza come rapporto d'idee tra loro, perché implica una connessione tra un'idea e un'esistenza reale, che non appartiene al mondo delle idee. È stata rimproverata da molti a Locke questa inconseguenza [59], che

[58] IV, 1, 2.
[59] Per esempio dal GIBSON, *op. cit.*, p. 166.

però non è una svista volgare, ma esprime, sia pure in forma erronea, alcune esigenze positive del sistema. Innanzi tutto, essa pone in luce una categoria di giudizi esistenziali, di natura sintetici, che appagano il bisogno vivamente sentito da Locke di una conoscenza reale, che « non termini nelle idee »[60], ma giunga fino alle cose. In secondo luogo, questi giudizi, costituendo un ponte di unione tra le idee e la realtà esterna, sono il più valido sostegno di quel realismo, intorno al quale gravita tutta la sua gnoseologia. Ma come mai è possibile uscire dalla chiusa cerchia delle idee per toccare l'esistenza reale? Le delucidazioni date nel II libro servono opportunamente allo scopo. Da esse infatti abbiamo appreso che vi sono idee più strettamente in contatto col mondo oggettivo, come le idee semplici e quelle delle qualità primarie; su di esse dunque bisogna che si fondino i giudizi esistenziali, e per il loro tramite anche le altre prenderanno qualche mediata impronta di oggettività.

Pure, questa soluzione non soddisfa pienamente il vigile pensiero del Locke, perché tra le idee e la realtà, comunque si avvicinino per via di « somiglianza », resta sempre uno schermo non eliminabile. Ed esso perciò tenta un'altra via di approccio molto più indiretta. Vi sono gradi diversi di conoscenza. Il primo è l'intuitivo, e si dà quando percepiamo l'accordo o il disaccordo di due idee immediatamente per se stesse, senza intervento di alcun'altra. È la conoscenza più chiara e certa di cui la mente sia capace, e da cui dipende la certezza e l'evidenza di ogni altro nostro sapere. Il secondo grado è il dimostrativo, dove la mente percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee non immediatamente, ma per intervento di altre idee, che son chiamate prove. Qui il rapporto non è così facilmente percettibile come nel caso precedente, e dà luogo a dubbi, a esitazioni, a errori. Ma in ogni passo sicuro che la mente fa nella conoscenza dimostrativa, c'è sempre una conoscenza intuitiva dell'accordo o del disaccordo con l'idea intermedia[61]. Siamo nell'àmbito dello

[60] IV, 4, 2.
[61] IV, 2, 1-7.

stretto cartesianismo: la dimostrazione non è che una intuizione prolungata. Dove però gli anelli della catena dimostrativa non sono saldati con intuitiva evidenza, si ha una conoscenza meramente probabile. « Qui è la differenza, dice il Locke, tra la probabilità e la certezza: in ogni parte della conoscenza certa c'è intuizione; ogni idea intermedia, ogni passo della dimostrazione ha la sua connessione visibile e certa. Nella credenza non è così. Ciò che mi fa credere è qualcosa di estraneo alla cosa che credo; qualcosa che non è evidentemente congiunto ai due lati e che non mostra manifestamente l'accordo o il disaccordo di queste idee. »[62]

Prima di procedere alle conseguenze ultime della dottrina, cominciamo col notare che questa « intuizione », che Locke introduce nel IV libro del *Saggio*, ci pone in presenza di una fonte nuova di conoscenza, diversa dalla sensazione e dalla riflessione, di cui egli ha parlato nel II libro[63]. Essa, infatti, non coincide con la sensazione, perché, pur essendo al pari di essa immediata, ha un oggetto intellettuale e non sensibile; non con la riflessione, con cui s'accorda nell'oggetto, ma discorda per il suo carattere immediato e irriflesso. Bisogna allora riconoscere che essa sia una terza fonte; ma se Locke fosse stato pienamente convinto di questa implicita conseguenza, egli avrebbe dovuto sentire il bisogno di rifare tutta l'analisi del II libro, perché, come si potrebbe facilmente dimostrare e come vedremo tra breve in un caso degno di rilievo, la nuova forma interferisce profondamente con le altre due e ne modifica tutti i prodotti.

In questo orientamento nuovo del sistema, l'intuizione ha un ufficio molto importante: quello di fondare

[62] IV, 15, 3.

[63] N. KEMP SMITH, *J. Locke*, 1933, p. 27. Si potrebbe rispondere che la sensazione e la riflessione sono fonti della conoscenza, mentre l'intuizione è una forma di conoscenza. Ma sarebbe una risposta meramente verbale; anche la sensazione e la riflessione possono esser chiamate forme, oltre che fonti.

i giudizi esistenziali, che sono l'altra « novità » del IV libro. Se nella conoscenza degli oggetti esterni c'è sempre uno schermo tra le idee e la realtà, nella conoscenza intuitiva di noi stessi c'è perfetta adeguazione, anzi identità dei due termini: nell'atto dell'autocoscienza, la mente coglie immediatamente la sua realtà.

Siamo così in presenza di una nuova realtà, certificata dall'intuito, oltre quelle che risultano dall'analisi del II libro. Noi infatti sappiamo che: 1) sono conoscenze reali innanzi tutto quelle che si hanno per mezzo delle idee semplici che scaturiscono dagli oggetti in sé e non sono nostre finzioni. 2) Conoscenze reali sono inoltre, per ragione opposta, quelle tra le idee complesse che hanno i loro modelli nella mente, cioè quelle la cui realtà consiste nel fatto stesso d'esser pensate. Tali, le idee complesse dei modi e delle relazioni (o almeno, di alcune di esse). 3) Restano le conoscenze intorno alle sostanze, che sono tra tutte le meno reali, perché rientra in esse l'idea di un sostegno o di un sostrato conosciuto. Locke tuttavia non dispera che si possa gettare qualche lume sulla struttura delle sostanze, purché non ci si contenti di porre insieme dei dati coerenti formalmente tra loro, ma ci si sforzi di approfondire lo studio sperimentale delle cose reali, per strappare ad esse un lembo del mistero che celano.

Ora si domanda: la conoscenza intuitiva di noi stessi si può aggiungere all'elenco precedente? Sì e no; come l'intuito da cui scaturisce si aggiunge e non si aggiunge alle altre due fonti della sensazione e della riflessione. In altri termini, sarebbe stata richiesta una revisione di quell'elenco per metterlo in grado di accogliere l'aggiunta. Non si possono classificare se non cose omogenee; invece siamo in presenza di elementi disparati. Che cosa è mai questa realtà di me stesso che l'intuizione certifica? Dal punto di vista del precedente elenco, essa non è né un modo, né una sostanza. Vi sarebbe qualche appiglio a considerarla come una relazione, ricordando quel che s'è detto dell'identità personale; ma qui non si tratta dell'identità dell'io riconosciuta nei

vari momenti della sua esistenza, bensì della realtà dell'io conosciuta anche in una sola, istantanea intuizione. La verità è che questo oggetto (e soggetto insieme) dell'intuizione non è una realtà che quadra coi risultati dell'analisi del II libro, ma è il segno o l'indizio di un avviamento diverso della ricerca lockiana. Non basta dire che è una reminiscenza della filosofia di Cartesio: una reminiscenza che appare alla fine di una laboriosa e tormentata indagine, quando si dovrebbero trarre delle conclusioni finali e invece si apre tutta una nuova prospettiva, non può essere un mero relitto del passato, ma è il segno o il presentimento che in quel passato fermentava qualcosa di molto nuovo, che Locke non è riuscito ad armonizzare col suo pensiero e che ha ancora qualche pretesa da far valere.

Mentre l'esistenza dell'io è accertata per intuizione, l'esistenza di Dio è provata per dimostrazione [64]. E, poiché, come si è visto, la dimostrazione non è che una catena di intuizioni, dobbiamo accordare a ciò che essa ci attesta lo stesso valore che si accorda alla conoscenza intuitiva. Ecco dunque un'altra realtà da aggiungere al-

[64] La prova si articola così. L'uomo ha una chiara idea del suo essere. Egli sa che esiste e che è qualche cosa; inoltre sa con certezza intuitiva che il niente non può produrre alcun essere reale. Se perciò sa che v'è qualche essere reale e che il non essere non può produrlo, questa è un'evidente prova che dall'eternità dev'esserci stato qualche cosa. Inoltre, ciò che ha il suo essere da un altro deve anche avere da un altro tutto ciò che appartiene al suo essere. Quindi l'eterna fonte di ogni essere deve avere conoscenza, perché non è possibile che ciò ch'è vuoto di conoscenza e percezione produca un essere conoscente; e così per gli altri attributi divini. Inoltre, non c'è verità più evidente, che qualcosa deve esistere dall'eternità (se no, ciò che non era produrrebbe ciò che è); ma vi sono due specie di esseri nel mondo che l'uomo conosce o concepisce: l'una è l'essere materiale senza senso, l'altra l'essere sensibile e pensante. Ora, posto che debba esservi qualcosa di eterno, vediamo quale specie di essere gli competa. Non è concepibile che un essere materiale produca un essere pensante; dunque l'essere eterno deve avere una natura intellettuale. Si potrebbe dire che l'essere intellettuale sia dotato anche di materia; ma, se pensiero e materia possono essere separati, l'eterna esistenza della materia non segue dall'eterna esistenza di un essere pensante (IV, 10, 1-13).

l'elenco del II libro. Ma, fuori dell'io e di Dio, tutti gli altri oggetti reali si certificano coi mezzi sperimentali già noti.

Ricapitolando mentalmente la nostra lunga analisi, essa ci si compendia nell'immagine di un Locke tormentato, scisso, ondeggiante: una personalità insomma molto diversa da quella del facile e popolare scrittore, del semplificatore e chiarificatore mondano dei problemi filosofici, che la tradizione ci ha tramandato. Nondimeno le due figure, benché diverse e opposte, si compongono in una unità storica, se pure sono incomponibili in una vera unità personale. L'individuo Locke è veramente quello che ci siamo sforzati di ritrarre, che s'è affaticato per vent'anni per mettere insieme un sistema con elementi che gli sfuggivano da tutti i lati, e che andrà nuovamente a pezzi, non appena vi porranno mano uomini come Berkeley e Hume. Se invece si prende quel sistema nel suo schema esteriore, esso appare come qualcosa di facile, di accogliente: bando alle idee innate della vecchia metafisica; ogni sapere viene dall'esperienza; nulla v'è nell'intelletto che prima non sia passato attraverso il senso; le idee, modellate sulla realtà oggettiva, si ordinano e si graduano con una linea architettonica solida e svelta; allo spirito e alla materia sono attribuite delle parti convenienti e proporzionate; c'è insomma in questo sistema di che appagare i bisogni della scienza e della filosofia, della ragione e della fede, dello studioso e dell'uomo di mondo. Ed è appunto questo Locke facile e comprensivo che s'è rapidamente imposto nel mondo della cultura illuministica ed ha soppiantato tutti gli altri idoli che la immaginazione del pubblico di media cultura aveva prima creato. Esso perciò non è affatto una figura trascurabile nella storia della filosofia: la sua presenza spiega molti atteggiamenti culturali della vita del '700, che l'altro, il vero Locke, non spiegherebbe in alcun modo.

Ma, se la diffusione dell'illuminismo è connessa al volgarizzamento e alle semplificazioni delle dottrine del *Saggio*, il reale progresso della filosofia dipende dagl'interni contrasti di un pensiero che si cerca faticosamente senza

riuscire a trovarsi. V'è in Locke una vitale *uneasiness*, un continuo squilibrio tra l'impostazione ancora cartesiana dei suoi problemi e l'ideale empiristico ansiosamente perseguito, ma non divenuto immanente criterio della indagine filosofica. Così egli è stato tratto a confondere un'astratta analisi concettuale delle idee, di stretto stile cartesiano, con una reale genesi e un reale progresso delle idee nella mente. E nel tempo stesso che si sforzava di concepire l'esperienza come un processo originale e autonomo, non si accorgeva di anticipare ad essa un mondo oggettivo già formato e irrigidito, che le toglieva ogni libertà di movimento, perché era interamente contesto dei concetti di quella metafisica, che egli pretendeva bandire, o almeno subordinare ai risultati della sua dottrina della conoscenza. Di qui l'acrisia della distinzione da lui fatta delle qualità primarie e delle secondarie; di qui il persistente dommatismo dei suoi concetti di sostanza e di causa, che, se dal lato soggettivo delle idee, sembrano delle nebulose inconsistenti, dal lato oggettivo delle cose sono ancora il corpulento sostegno di tutto l'edificio intellettuale. E la dottrina del giudizio del IV libro, giungendo per ultimo come una finale riscossa del suo pensiero, trova le cose fatte e non può che vanamente sforzarsi di scuoterne l'irrigidita compagine. Su questi conflitti del pensiero lockiano si eserciterà l'acume dei seguaci e dei critici, e di qui scaturirà l'impulso per un nuovo progresso filosofico.

3.

LA CONCEZIONE ETICO-POLITICA DI LOCKE

Non soltanto il *Saggio*, ma anche gli scritti minori di Locke hanno avuto una diffusione e un'influenza europea. Ciascuno di essi ha messo a foco un gruppo di problemi importanti e ne ha avviato la discussione, dando, anche a quelli che più lungamente erano stati dibattuti nel passato, un senso nuovo di freschezza e di attualità storica.

Così, i *Due trattati sul governo* hanno posto sul terreno, in antitesi con Hobbes, la quistione della libertà politica, nello spirito della rivoluzione del 1688; le *Lettere sulla tolleranza* hanno fatto sentire, con rinnovata forza, l'esigenza della libertà religiosa, già preparata dalle sanguinose lotte del Cinque e del Seicento e degli ammaestramenti che da esse avevano tratto le menti più serie e meditative; i *Pensieri sull'educazione* hanno dato un nuovo impulso agli studi pedagogici; la *Ragionevolezza del Cristianesimo* ha alimentato per quasi mezzo secolo le polemiche intorno al deismo, alla critica biblica e alla religione naturale. In tutti questi libri, circola uno stesso spirito liberale, ma senza punte di radicalismo; temperato nelle sue manifestazioni da un certo senso di gravità e di moderazione, connaturato, più che al mero individuo, al popolo stesso, di cui egli è una delle più perfette incarnazioni. Ma è anche interessante notare che di questa unità profonda d'ispirazione invano si cercherebbe l'espressione adeguata in una opera sistematica, in un'*Etica*, che sia per la vita morale quel che il *Saggio sull'intelletto umano* è per la vita teoretica dello spirito. Locke ha disseminato una grande ricchezza di osservazioni e di considerazioni morali in tutti i suoi scritti, ma non si è sforzato di coordinarle insieme e di subordinarle a un solo principio. La ragione di questa mancanza è che l'unità era piuttosto un dato immediato del suo temperamento, che il frutto di una sicura consapevolezza. Anzi, non appena egli si dava a meditare sul principio supremo della moralità, cioè sul concetto del bene, veniva subito alla luce la dualità delle sue fonti dottrinali, empiristiche e razionalistiche, e rompeva l'armonia della sua visione. Dal punto di vista dell'empirismo, il bene gli appariva in termini di piacere e di fuga dal dolore [65], cioè di sentimenti naturali, che, per quanto epurati e corretti nel corso dell'esperienza umana, non offrivano nessuno sbocco verso una valutazione oggettiva, né verso obbligazioni e sanzioni capaci di dominare dall'alto o dall'intimo la vita dell'individuo. Dal

[65] *Essay*, II, 20, 2.

punto di vista del razionalismo, il bene naturale s'eclissava innanzi alla visione di un bene morale, inteso come conformità delle azioni volontarie a una norma superiore, di cui la ragione stessa era condotta a ricercare la fonte in Dio [66]. Ma i due punti di vista riuscivano solo a sovrapporsi, non a compenetrarsi; e la loro persistente dualità, sorpassando la personalità storica di Locke, doveva poi, in tutto il '700, dar luogo a indirizzi contrastanti del pensiero etico inglese.

Noi possiamo assai meglio renderci conto dell'ispirazione morale del nostro filosofo se, lasciando da parte il problema del principio stesso della moralità, ci volgiamo ai problemi particolari a cui egli ha dedicato un esame più attento e assiduo. Cominciando dai *Two Treatises of Government*, troviamo in essi la prima formulazione teoretica del liberalismo. I due trattati sono diseguali per estensione e per importanza: più breve e negativo il primo, dove si polemizza con la tesi del Filmer, secondo cui il potere politico procede da Dio, come un prolungamento dell'autorità assoluta conferita a Adamo su Eva e su tutta la discendenza umana; più ampio e positivo il secondo, dove in antitesi con Hobbes, non nominato, ma non mai perduto di vista, è esposta la dottrina del governo libero. La polemica col Filmer si fonda sulla distinzione tra l'autorità paterna, che ha una durata limitata, fino a che i figliuoli non sono in grado di far da sé, e l'autorità politica che ha una durata permanente e un carattere pubblico, inconfondibile coi rapporti familiari. La polemica con Hobbes invece s'innesta a un presupposto comune: quello di uno stato di natura, che precede il consorzio politico e in cui gli uomini sono liberi ed eguali. Ma la raffigurazione concreta di questo stato è in Locke molto diversa che nel suo predecessore. Esso non è necessariamente uno stato di guerra, dove si scatenano gl'istinti belluini dell'umanità; ma, poiché vige in esso una legge di natura o di ragione, i rapporti di cui è contesto possono anche essere pacifici, nella misura in cui gl'individui obbediscono spon-

[66] *Essay*, II, 28, 5.

taneamente a quella legge. Essa prescrive infatti che ciascuno abbia la piena e libera disposizione di sé e non sia soggetto a nessun altro; inoltre, poiché la padronanza che l'uomo ha di sé implica anche il diritto a godere dei frutti del suo lavoro, la legge di natura gli garantisce la proprietà individuale di una porzione di terra che, fecondandola con la sua attività, egli ha sottratto alla comune disposizione di tutta la superficie terrestre che Dio ha accordato agli uomini [67]. Negli stadi primitivi delle società umane, la coesistenza pacifica di questi diritti è possibile, data l'esuberanza della terra in rapporto al numero e ai bisogni degli abitanti; tuttavia, è una pace precaria, non garantita da sanzioni contro i trasgressori della legge naturale, i quali possono impunemente invadere la sfera dei diritti altrui e scatenare la guerra, convertendo in rapporti di forza i rapporti di diritto. Questa precarietà, suscitando un bisogno di più efficace difesa, spinge gli uomini ad abbandonare lo stato di natura e a darsi, con una mutua convenzione, un governo comune, che sia presidio della pace e del diritto comune. Da questo patto sorge il governo civile.

È da notare qui, in confronto della concezione di Hobbes, una visione assai meno fosca e pessimistica dello stato primitivo dell'umanità; quindi un impulso assai meno forte della paura suscitata dal *bellum omnium contra omnes* è alla radice del patto politico; per conseguenza, anche lo stato civile che ne risulta è incomparabilmente meno oppressivo di quello hobbesiano. Infatti, gl'individui non alienano tutti i loro diritti naturali nel fondare la comunità politica, ma solo quelli il cui esercizio è incompatibile con la necessità della comune difesa e sanzione. Gli altri continuano a sussistere e ad avere il loro presidio nella legge di natura, che non è invalidata nel nuovo stato politico, ma è il permanente limite del pubblico potere. Ciò vuol dire che la personalità dell'individuo, il suo diritto ai frutti del proprio lavoro, quindi anche la proprietà individuale, sono valori che essenzialmente non di-

[67] *Two Treatises*, II, 40.

pendono dallo stato, ma hanno un proprio titolo antecedente alla costituzione politica, che lo stato deve limitarsi a riconoscere e a difendere. Questo concetto è della più grande importanza storica: discende da esso tutto il liberalismo individualistico del '700, che attinge la forza delle proprie rivendicazioni contro l'assolutismo statale dalla coscienza di reclamare diritti propri ingiustamente usurpati e non di chiedere concessioni ad un potere estraneo.

Deriva anche di qui la tendenza, che non è particolare a Locke, ma comune a tutta la tradizione politica inglese, di ridurre per quanto è possibile le attribuzioni e le prerogative dello stato. Questo, innanzi tutto, è creato per il bene degl'individui, e non viceversa; quindi una monarchia assoluta, che pretende asservire i cittadini a un fine posto come superiore ad essi, non può essere considerata come una forma di governo civile. Un governo che merita questo nome è, per sua natura, limitato e temperato; i suoi capi non esercitano un arbitrario dominio, ma adempiono a funzioni d'interesse comune, che segnano anche il limite della loro attività.

Che da questo punto di vista non sia possibile la formulazione di un rigoroso concetto di sovranità, è evidente; e non sono mancati dei critici che ne hanno fatto colpa a Locke, giudicando la sua dottrina inferiore, per tale riguardo, a quella di Hobbes [68]. Ma è una *felix culpa*, se si considera che l'assillo della sovranità, nei quattro secoli della storia moderna, ha giustificato tutte le oppressioni e ha durevolmente ostacolato la formazione di una coscienza internazionale al di sopra dei limiti degli stati particolari.

Negando la monarchia di diritto divino, Locke è tratto a porre la sovranità nel popolo, che non solo ha fondato originariamente il governo e col sistema elettivo e maggioritario alimenta i pubblici poteri, ma è giudice di ultima istanza del governo stesso, potendogli resistere e persino rovesciarlo con mezzi rivoluzionari, quando esso

[68] AARON, *op. cit.*, p. 284.

vien meno al proprio compito. Però una dottrina di assoluta sovranità popolare, del genere di quella che nel secolo seguente sarà professata dal Rousseau, è estranea allo spirito di Locke, che ama piuttosto insistere sul tema opposto della divisione e dell'equilibrio dei poteri pubblici. Egli ne distingue tre: il legislativo, a cui compete l'autorità suprema nello stato, ma che è limitata anch'essa dalle esigenze del pubblico bene e dalla legge di natura; l'esecutivo, che comprende in sé non solo l'applicazione delle leggi, ma anche le sanzioni giudiziarie; e infine il federativo, che provvede agli affari di carattere internazionale e corrisponde, nella nostra terminologia, a un ministero degli esteri [69]. Pei due primi egli esige che, essendo il secondo subordinato e responsabile, debbano risiedere « in mani diverse », senza per altro spingere questa separazione al punto d'impedire che i ministri appartengano al corpo legislativo.

Nell'àmbito delle leggi, i cittadini hanno una libertà regolata, che non è mero arbitrio, bensì razionale diritto di agire secondo norme che la comunità stessa s'è imposte. Ma con questa libertà noi sappiamo che coesiste quella di diritto naturale, antecedente alla formazione dello stato e sussistente in esso e perfino contro di esso. Quali sono i rapporti tra queste due libertà? Quali i mezzi per dirimere le mutue interferenze? Locke non ha approfondito il problema; altrimenti avrebbe finito per trovarsi di fronte alla stessa dualità d'ispirazione che abbiamo notato nella sua etica, dove contrastano due concezioni, una naturale e un'altra razionale e normativa del bene.

Un capitolo della politica, pubblicato occasionalmente a parte [70], ma strettamente connesso a tutto il resto, concerne la libertà religiosa. L'espressione più attenuata di « tolleranza » di cui Locke si serve non deve trarci in inganno sul vero carattere del suo pensiero: il termine è

[69] AARON, *op. cit.*, II, 143, 144.

[70] Nell'*Epistola de tolerantia* scritta in Olanda nel 1685 e indirizzata al Limborch. Tradotta in inglese, essa fu poi seguita da altre tre lettere esplicative e chiarificatrici. Nel testo noi ci siamo attenuti essenzialmente alla prima, che è fondamentale.

attinto al comune repertorio dei nomi in uso nel suo tempo; ma in realtà egli intende rivendicare una vera libertà religiosa e non una semplice tolleranza, come deroga legalmente ammessa a un culto ufficiale. Lo stato infatti non può imporre un culto determinato: esso è una società di uomini costituita unicamente per conservare e promuovere i beni civili, cioè la vita, l'integrità e il benessere del corpo, il possesso dei beni esteriori; ma la cura delle anime esorbita dalle sue funzioni. La vera e salutare religione consiste nell'intima fede dello spirito, senza la quale non sarebbe accetta a Dio; perciò, anche se lo stato possedesse una religione migliore, la salute del cittadino non ne trarrebbe alcun giovamento, se la sua coscienza non ne fosse intimamente persuasa. Che altro mai potrebbe imporre lo stato, fuori di una professione esteriore al culto prescelto? Sarebbe allora una bella religiosità, questa di rendere gli uomini ipocriti per la salute delle loro anime!

Escluso così lo stato dalla sfera intangibile della coscienza, l'individuo è solo arbitro della scelta di una chiesa, intendendo con questo nome « una libera società di uomini congiunti spontaneamente per servire Dio in pubblico, in quel modo che giudicano essergli più accetto, per conseguire la salute delle anime ». Di quali sanzioni disporrà questa chiesa, per obbligare i fedeli all'adempimento dei suoi precetti? Prendendo come modello la più perfetta delle chiese esistenti, quella di Cristo, il Vangelo testimonia dovunque che i veri discepoli di Gesù devono ripromettersi e soffrire grandi persecuzioni, ma in nessun punto esso contempla la possibilità che la chiesa di Dio debba farsi persecutrice o costringere gli uomini con la violenza a ricevere la fede. Le sanzioni ecclesiastiche dovranno perciò essere commisurate alla natura della società religiosa e alla spontaneità dei suoi valori; quindi dovranno limitarsi agli esortamenti, alle ammonizioni e, solo come *ultima ratio*, all'esclusione dalla comunità.

Due limitazioni, ma gravi, sono imposte da Locke alla libertà religiosa dell'individuo. Non ha diritto di essere tollerato dal magistrato chi appartiene o passa a una chiesa,

il cui capo è un principe straniero: una forma dissimulata per escludere dalla tolleranza i cattolici. E non è consentita la libera professione dell'ateismo, con lo specioso pretesto che per gli atei non possono essere inviolabili e sacri i giuramenti. Ma anche in questi casi le limitazioni della libertà non sono poste da Locke come atti d'interferenza nei diritti della coscienza individuale, bensì come misure d'ordine pubblico: la prima delle quali è spiegabile per le condizioni storiche dell'Inghilterra al tempo dell'espulsione degli Stuart; la seconda, per un diffuso pregiudizio acriticamente accolto da Locke. Ma questo pensatore ha avuto la sorte d'influire sull'opinione del proprio paese non meno coi suoi errori che con le sue verità: così, il problema se un ateo possa tener fede ai giuramenti e, in generale, se egli sia capace di una vita etica degna del nome, sarà ripreso in più attento esame nel '700 e darà uno dei più forti impulsi alla creazione di una morale indipendente dalla religione.

Terzo, in ordine di composizione ma non d'importanza, degli scritti minori di Locke è quello che ha per titolo *Some thoughts concerning education*. Esso è nato occasionalmente da una lettera da lui indirizzata dall'Olanda all'amico Edoardo Clarke, sul modo migliore di educare il figliuolo. Più tardi, nel 1693, quella lettera, con l'aggiunta di altre osservazioni e di nuovi consigli, s'è ampliata in un volume, pur conservando il primitivo carattere di una missiva personale e privata, senza pretese sistematiche e dottrinali. Ed è qui il suo pregio maggiore, in confronto coi trattati pedagogici in forma: c'è più abbandono confidenziale, c'è esperienza più direttamente vissuta che astrattamente predicata. E, come anche negli altri due scritti minori testé esaminati, il principio della coscienza come misura dei valori spirituali vi ha un'esplicazione molto più ampia di quel che sarebbe lecito attendersi in base alle premesse speculative dell'empirismo lockiano. L'educazione è presa nel significato più pieno della parola, come formazione dell'uomo intero e non solo come istruzione della mente; quest'ultima, anzi, non solo rientra nell'altra come parte del tutto, ma ha anche un'impor-

tanza subordinata. Dei quattro compiti che l'educazione si propone, l'istruzione occupa l'ultimo posto, ed è preceduta, nell'ordine, dalla virtù, dalla prudenza e dalle buone maniere [71]. Si può forse obiettare, contro l'assolutezza di questa graduazione, che Locke si propone lo scopo molto limitato di formare il *gentleman* inglese, piuttosto che il dotto; ma, poiché quel *gentleman* rappresenta per lui il tipo ideale di umanità, l'ordinamento educativo che lo crea assume un valore universale.

La pedagogia lockiana si esprime in consigli piuttosto che in precetti: da una parte, infatti, essa muove dal principio che l'attività del fanciullo debba essere indirizzata e guidata, in modo che la sua latente razionalità possa spiegarsi gradualmente sull'esempio di una ragione già in atto; dall'altra però, facendo affidamento sulla spontaneità ed intimità delle forze in gioco, intende evitare che la personalità dell'educatore si sovrapponga con una precettistica troppo rigida a quella dell'educando, soffocandola invece di promuoverla. Appunto perciò, nella graduazione e nella dosatura dei mezzi autoritari e coercitivi, essa capovolge l'ordine che comunemente vien seguito per inesperienza e malintesa tenerezza, perché esige maggior rigore e distacco verso l'età più tenera, in cui la ragione è ancora muta, e maggiore persuasione e confidenza nell'età successiva, che è più in grado di ascoltare e di comprendere. « Se voi volete che il fanciullo abbia del rispetto per voi, dice Locke, inculcategli questo sentimento dall'infanzia, e, a misura che avanzerà verso l'età virile, ammettetelo più liberamente nella vostra familiarità... La libertà e la compiacenza non possono essere buone pei fanciulli; siccome mancano di giudizio, hanno bisogno di direzione e di disciplina. » [72]

Un posto importante, primario, nella concezione lockiana, ha l'educazione fisica. Essa ha non soltanto uno scopo igienico, ma anche, e più, lo scopo morale di temprare il carattere mediante l'indurimento del corpo. Perciò

[71] *Some thoughts*, ecc., n. 134.
[72] *Ibid.*, n. 40.

non indulge allo sport, ma, con la parsimonia e semplicità dei cibi e delle vesti, con la vita all'aperto, esposta alle vicende delle stagioni e degli elementi, tende a promuovere, fin dall'età infantile, il dominio di sé. Questo stesso dominio si estende insensibilmente a ciò ch'è più vicino alla vita del corpo, alle inclinazioni e alle passioni, col doppio risultato d'imparare a tenere in freno queste ultime, che, abbandonate a se stesse, corromperebbero l'anima, e, insieme, di volgere a una mèta più degna di auto-padronanza quell'istinto di dominio che è connaturato al fanciullo e che potrebbe anch'esso facilmente degenerare in un bisogno di opprimere i propri simili [73]. Altri coefficienti importanti per la formazione del carattere consistono nel suscitare tempestivamente il sentimento dell'onore, nell'ispirare ripugnanza per la menzogna come incompatibile col nome di un *gentleman*, nello svegliare le forze della ragione e della riflessione, soddisfacendo alla curiosità del fanciullo, anzi « sviluppando in lui una specie di orgoglio del ragionare ». Poiché il solo mezzo per difendersi contro il mondo è di conoscerlo bene, è necessario che il giovane sia iniziato a questa conoscenza, appena n'è capace [74].

Per conseguenza, anche l'istruzione propriamente detta, che costituisce l'ultima fase del processo educativo, è subordinata al fine morale di conseguire la padronanza di sé attraverso la cultura. Non è qui il caso di riprodurre il minuto *curriculum* di studi che Locke suggerisce agli educatori nelle ultime sezioni del suo libro: esso è la parte più strettamente dipendente dalle condizioni della cultura del tempo, quindi più caduca. Giova solo notare, in generale, che quel programma è immune da ogni pedanteria e da ogni specialismo, e che, nell'esplicazione di esso, il Locke insiste forse soverchiamente sul principio che l'istruzione debba essere facile e attraente, in modo che abbia più il carattere di un premio desiderato che di una pena da sopportare.

[73] *Some thoughts* cit., n. 103.
[74] *Ibid.*, nn. 56, 81, 131.

Anche i *Pensieri sull'educazione*, come le *Lettere sulla tolleranza* sono capitoli staccati, ma idealmente congiunti, dei *Saggi sul governo*. Essi tendono infatti a formare i liberi cittadini del nuovo stato liberale inglese. Il fatto che non vi s'indulge a una libertà nativa dell'individuo, ma s'insiste sui mezzi con cui l'individuo può conquistare un dominio compiuto di sé, non smentisce l'ispirazione liberale del loro insegnamento, ma la conferma, ed anzi mostra un deciso avviamento del pensiero lockiano verso una concezione virile della libertà, come faticosa conquista di autonomia spirituale.

Infine, l'ultimo libro di Locke, *Reasonableness of Christianity*, unitamente ad alcuni commentari sulle lettere di san Paolo, ci dà un compendio delle sue vedute intorno alla religione cristiana. Egli prosegue la tradizione, iniziata in Inghilterra da Erberto di Cherbury, della ricerca di una religione naturale, ristretta a pochi articoli di fede, che determinano la posizione del credente di fronte a Dio. Ma la novità del suo assunto consiste nell'individuare quegli articoli in una religione positiva, e propriamente in un cristianesimo visto alla luce della ragione. È evidente che ciò lo porti a sfrondare tutta la lussureggiante vegetazione dommatica, che non solo non ha il suo fondamento nel Vangelo, ma non si giustifica neppure innanzi alla ragione. Locke non nega propriamente una rivelazione divina come fonte delle Scritture; ma nega che essa possa contraddire la ragione, anche se ne sorpassa i limiti. Attraverso questo rigoroso controllo non resta di « ragionevole » nel cristianesimo che la credenza in Dio e in Cristo Messia, latore di un celeste messaggio, e la prescrizione di un complesso di elevate norme morali [75]. Tutto il rimanente è ripudiato o passa in un'ombra discreta, che equivale a un implicito abbandono: così per esempio il domma del peccato originale, che contraddice al principio della responsabilità individuale; così il domma trini-

[75] Ma queste ultime non potevano essere e non sono state di fatto formulate dalla filosofia? Sì, risponde Locke, ma non con eguale intensità e autorità: *Le christianisme raisonnable*, Amsterdam 1731, cap. XIV.

tario, che però Locke non confuta apertamente, pur lasciando intendere la sua preferenza per l'unitarismo.

Come vedremo tra breve, a questa semplificazione razionalistica del cristianesimo s'innestano tutte le polemiche deistiche del Settecento. È stata sollevata la quistione se Locke possa essere considerato come un deista. Egli ha rifiutato la paternità della dottrina, che il Toland ha voluto attribuirgli; ma non si può negare che la posizione del problema cristiano non è per lui molto diversa da quella del suo sconfessato discepolo. La differenza è solo di tono e di accento: dietro il razionalismo di Toland e degli altri deisti v'è un mal celato sottinteso irreligioso; invece Locke, anche riducendo al minimo il mistero cristiano e il contenuto soprannaturale della rivelazione, crede profondamente e seriamente a quel minimo. Perciò la sua critica è esente da ogni asprezza e da ogni zelo propagandistico, ed è il frutto di un pacato e coscienzioso esame di quel che può formare oggetto della credenza di un uomo che non intende rinunziare alla propria ragione.

4.

NEWTON E LA FILOSOFIA NATURALE

Nell'esaminare la dottrina di Locke abbiamo notato che la presenza delle idee nella mente è condizionata dall'esistenza di un mondo materiale, contesto di qualità primarie, che forma un tutto in sé compiuto e sufficiente. Questo mondo, che Locke ci fa intravvedere solo di scorcio, costituisce invece l'oggetto proprio delle investigazioni e delle ricostruzioni dei fisici inglesi contemporanei, Hooke, Boyle, Newton. E non è difficile mostrare, benché la cosa contrasti con le apparenze, che tra l'uno e gli altri vi siano affinità molto più strette di quelle che le storie della filosofia sogliono ravvisare tra Locke e i suoi diretti continuatori, cioè Berkeley e Hume. Come dalla sfera delle idee lockiane s'intravvede la materia dei fisici, così, reciprocamente, da questa s'intravvedono quelle:

la differenza dei punti di vista, pur diversificando gli oggetti principali e centrali delle rispettive ricerche, non toglie che la visione del mondo sia sostanzialmente identica, e variata solo in prospettiva. Anche il procedimento metodico, benché si eserciti sopra un contenuto differente, è il medesimo nei due casi: l'empirismo e il razionalismo si alleano insieme, in modo che l'uno, con le sue generalizzazioni induttive, offre all'altro quei princìpi che, espressi in forma matematica rigorosa, si esplicano deduttivamente nei fenomeni. E la deduzione assume una forma analitica, decomponendo così le idee della mente, come gli oggetti della natura, nei loro ingredienti semplici, in modo che la spiegazione scientifica appare compiuta quando il ricercatore ha potuto mostrare la perfetta equivalenza tra il tutto e la somma delle sue parti. E v'è perfino un'affinità psicologica di temperamento tra l'analista dello spirito e gli analisti del mondo materiale: l'uno e gli altri sono cauti nel ragionare, professano una eguale sfiducia nei concetti astratti e nelle qualità occulte, e pretendono di non sorpassare i limiti dei fenomeni sperimentalmente accertati; eppure uno stesso impulso li spinge verso il vietato campo della metafisica, con un oscuro presentimento che solo in esso la loro ricerca può trovare il significato più profondo e l'appagamento finale.

Questa filosofia, in parte implicita, in parte sulla via di esplicarsi, è ciò che noi ci proponiamo di trarre alla luce, attraverso un esame necessariamente rapido e sommario della fisica inglese nella seconda metà del Seicento. E come già per Locke, così anche ora c'imbattiamo, nella ricerca delle fonti rispettive, in due correnti di pensiero, che fanno capo a Bacone e a Cartesio. Noi non esitiamo ad attribuire un'influenza preponderante alla seconda. Anche stavolta, le apparenze sono contrarie. Nessun fisico, più di Cartesio, è stato confutato e demolito dai naturalisti inglesi: la sua identificazione della materia e dell'estensione è stata da tutti giudicata insufficiente e incapace di dar conto delle proprietà specifiche del mondo materiale; i suoi vortici sono stati dimostrati incompatibili col comportamento dei fenomeni; le sue generalizzazioni troppo

affrettate e senza adeguata base sperimentale sono parse agli antipodi col prudente spirito di osservazione e di controllo della mentalità britannica. Pure, basterebbe questa antitesi puntuale e insistente per assicurare a Cartesio un posto di primaria importanza nella formazione della fisica inglese. Ma v'è di più: al di sopra delle divergenze tra le singole dottrine e tra i temperamenti scientifici individuali, v'è in comune tra Cartesio e i suoi critici l'idea stessa di una scienza unica della natura, di un'unica legalità dei fenomeni, di una estrema semplificazione degl'ingredienti materiali, spazio, figura, movimento e simili, infine di una espressione matematica di questi elementi.

Prendiamo il Boyle (1627-1691). Il suo *Chemista scepticus* è una specie di *Discorso sul metodo* applicato alla chimica. È un *Discorso*, certo, assai più farraginoso, prolisso, d'ingrata lettura, perché l'abito stesso dell'osservazione scientifica particolareggiata impedisce all'autore di sbrigarsi con uno scetticismo sommario di tutta la chimica precedente e di *advolare*, come avrebbe detto Bacone, ai nuovi princìpi della meccanica corpuscolare. Ed egli s'indugia a confutare Aristotele, le qualità occulte, le affinità animistiche tra gli elementi, in modo che il suo trattato si appesantisce e prende, per un curioso mimetismo, le apparenze stesse di quella scienza o pseudoscienza che vuole respingere. Ma alla fine della lunga peregrinazione scettica, emerge un concetto della natura, che pareggia in semplicità e in chiarezza quello di Cartesio. In una forma più rapida e concisa questo concetto è formulato nei due trattati *De ipsa natura* e *Origo formarum et qualitatum*: v'è una materia unica di tutti i corpi che, in più della proprietà cartesiana dell'estensione, ha un'impenetrabilità per cui le sue parti resistono l'una all'altra e formano masse capaci di unirsi e di separarsi, dando così consistenza oggettiva all'estensione che, per sé sola, sarebbe qualcosa di evanescente. A questa materia è comunicato da Dio il movimento, che la divide in una infinità di corpuscoli in atto e li aggrega insieme secondo

leggi meccaniche [76]. Di qui risulta una visione della natura come un « *automaton materiale* », formato di un aggregato di corpi che agiscono e patiscono reciprocamente, in conformità di leggi rigorose [77]. E come il mondo, nel suo complesso, è un unico meccanismo, così, nelle sue parti, consta di meccanismi parziali, adattati gli uni agli altri. Uno di essi è quello degli aggregati chimici, che il Boyle ha fatto oggetto dei suoi studi più assidui, sforzandosi di ricondurre a leggi quantitative e a proporzioni stabili quei composti naturali che la chimica animistica faceva dipendere da capricciose e occulte potenze.

Ma dalla compatta struttura di questo mondo materiale emerge qualcosa che il meccanismo non riesce a spiegare: il complesso delle qualità, dei colori, dei suoni, ecc., la cui formazione richiede l'esistenza di nature animate e spirituali. Come per Locke, al margine dell'« ideismo », e quasi per segnalare l'insufficienza delle premesse soggettivistiche di esso, si delinea la presenza della materia, così, per Boyle il limite della spiegazione naturalistica fa sentire l'esigenza dello spirito. La soluzione del problema pei due pensatori è la stessa, ed è suggerita dallo scienziato al filosofo; essa consiste nel distinguere qualità primarie e secondarie della materia, le une esistenti oggettivamente ed attualmente nelle cose, le altre risultanti dal concorso delle prime col sensorio di un essere animato [78].

Ma non è questa la sola emergenza di vita spirituale dal mondo della materia. Prendendo il meccanismo cosmico nella sua totalità, il Boyle ravvisa in esso l'opera di un'intelligenza sovrana. Potrebbe sembrare, egli osserva, che coloro i quali attribuiscono alla natura occulti poteri animistici si avvicinino di più all'ispirazione teistica, che non quelli che la compendiano in un meccanismo materiale [79]; invece è vero perfettamente l'opposto,

[76] *Origo formarum et qualitatum*, Genevae 1688, pp. 2-3.
[77] *De ipsa natura*, Genevae 1688, sez. 1ª, pp. 21-2.
[78] *Origo formarum*, ecc., pp. 13-6.
[79] Allusione coperta al Cudworth.

perché i primi « diminuiscono l'onore del grande rettore del mondo ascrivendo le cose mirabili che avvengono in esso non a lui direttamente, ma ad una semi-sconosciuta natura » [80], e quindi defraudano il creatore della venerazione che gli è dovuta per attribuirla a una sua creatura [81]. Invece dalla concezione meccanica e corpuscolare si può trarre argomento che Dio è agente liberissimo, il quale ha creato il mondo senza necessità, ma con libero volere e con intelligenza, e che il grande e mirabile *automaton* del mondo è da lui subordinato a princìpi teleologici, alcuni dei quali concernono le nature corporee, altri le razionali [82]. Così la nuova fisica assume un significato religioso che contrasta con l'irreligiosità di molte manifestazioni della contemporanea filosofia inglese; e non è privo di significato ricordare che proprio il Boyle ha fondato un istituto di cultura destinato a difendere e promuovere, mediante corsi annuali di conferenze, il pensiero teistico contro il dilagante libertinaggio intellettuale.

Un ulteriore perfezionamento della teoria corpuscolare è dovuto al fisico Hooke. Questi ha cercato di sondare più a fondo la natura della materia e del movimento, attribuendo ai corpuscoli delle vibrazioni insensibili dal cui accordo o disaccordo dipendono tutte le proprietà dei corpi. Così la spazio non è tutto riempito di minute particelle, ma anche delle vibrazioni loro, in modo che l'estensione materiale può essere considerata come una vera e propria espansione. Sorge pertanto il problema, se la materia e il movimento, adempiendo alla stessa funzione di colmare lo spazio, possano ridursi a una entità sola; ed Hooke è propenso, sia pure in forma dubitativa e ipotetica, per questa soluzione [83]. Alle vibrazioni corpuscolari egli cerca inoltre di ricondurre la spiegazione dei fenomeni del colore e della luce, incontrandosi in queste ricerche con l'olandese Huygens, al quale però spetta l'onore di averle spinte più innanzi. E poiché Huygens rap-

[80] *De ipsa natura*, p. 3.
[81] *Ibid.*, p. 35.
[82] *Ibid.*, p. 107.
[83] LASSWITZ, *Gesch. d. Atomistik*, 1892, vol. 2°, pp. 330, 336.

presenta, per vari riguardi, l'antitesi di Newton, non è superfluo che noi c'indugiamo alquanto sulle sue dottrine, estendendo il raggio della nostra ricerca dall'Inghilterra all'Olanda.

Cartesio, come sappiamo [84], aveva considerato istantanea la trasmissione della luce; ma più tardi il Roemer, calcolando il ritardo nell'emergenza dei satelliti di Giove dall'ombra del pianeta, aveva potuto stabilire che la luce impiega tempo a percorrere lo spazio, benché la sua velocità sia estremamente rapida. Riprendendo il problema nel suo *Trattato sulla luce*, Huygens è stato tratto, dalla considerazione stessa di quella estrema velocità, a ritenere impossibile che il movimento del raggio luminoso avvenga per spostamento di parti materiali, ed ha escogitato l'ipotesi di una trasmissione per onde sferiche, analoghe a quelle che si formano nell'acqua, quando vi si getta una pietra. Anche qui non v'è trasporto di materia, ma comunicazione di movimento da onda a onda: avviene come, in una serie di biglie poste a contatto l'uno dell'altra, se si spinge la prima, il moto passa rapidamente fino all'ultima, senza che si avverta nessuno spostamento delle altre [85]. Ma la peculiarità delle onde luminose sta in ciò, che quando si è prodotta una superficie d'onda, ogni suo punto diviene l'origine di un'onda nuova; e di queste onde infinite, alcune, interferendo tra loro, si neutralizzano, le rimanenti si propagano suscitando nuove perturbazioni. Questa prodigiosa quantità di onde non è inconcepibile, perché una stessa particella materiale può servire a varie onde; quindi l'ipotesi ondulatoria si concilia con la scarsa densità del mezzo trasmittente. D'altra parte, per spiegare la rapidità della trasmissione è necessario ammettere la perfetta elasticità del mezzo, in modo che le sue particelle possano subito restituirsi, appena spinte, nella posizione primitiva: di qui l'assunzione di un ètere elastico, diffuso per tutto l'universo [86].

[84] V. la nostra *Età cartesiana*, p. 129 dell'ed. 1968.
[85] HUYGENS, *Traité de la lumière*, 1690, p. 12.
[86] *Ibid.*, pp. 13, 16.

A questa ipotesi, Newton contrappone quella dell'emissione della luce, cioè della traslazione dei corpuscoli, fondata sopra un'altra proprietà sperimentale dei raggi luminosi, per cui ad ogni colore corrisponde una rifrangibilità propria. Quindi, se ai singoli colori sono inerenti delle proprietà originarie, bisogna che queste risiedano nella natura stessa dei corpuscoli (e propriamente nella diversa grandezza di essi, da un minimo per il violetto, a un massimo per il rosso [87]). Le due dottrine rivali, l'emissionistica e l'ondulatoria, terranno alternativamente il campo fino ai nostri giorni.

Anche nella spiegazione della gravità, Huygens è in antitesi con Newton. Egli, pur non accettando la particolare veduta di Cartesio, è fedele all'ipotesi dei vortici, che ha cercato di perfezionare con un esperimento, mostrando che un corpo situato in un vortice, ma sottratto al movimento comune, tende, per la spinta che riceve in virtù della forza centrifuga delle parti rotanti, a collocarsi al centro del vortice stesso. Così egli immagina che nello spazio sferico che comprende la terra e gli altri corpi celesti, vi sia una materia fluida formata di parti minutissime che, per il concorso dei vari moti da cui sono agitate, si muovono nel loro complesso circolarmente. Ora, se in questa materia s'incontrano delle parti molto più grosse (come quelle che costituiscono la terra e gli astri), esse sono spinte verso il centro a causa dello sforzo stesso delle parti più fluide ad allontanarsene [88]. E poiché la materia fluida passa facilmente negl'interstizi delle particelle dei corpi, ma non nelle particelle stesse, ciò determina una spinta maggiore, quindi un maggior peso, sui corpi più densi: così una delle due leggi della gravitazione — la proporzionalità alla massa — può essere dedotta dall'ipotesi dei vortici, senza bisogno di ricorrere a una forza attrattiva [89]; non però l'altra, dell'inversa proporzionalità al quadrato della distanza, che non è intelligibile senza l'assunzione di una forza.

[87] NEWTON, *Optica* (1717), Lib. III, Qu. 29.
[88] HUYGENS, *Discours de la cause de la pesanteur*, Leida 1690, p. 137.
[89] *Ibid.*, p. 139.

Questa assunzione è uno dei più generali tratti distintivi tra la fisica dell'Huygens e quella del Newton. Il primo ancora si muove, come Cartesio, nella diade materia-movimento: la sua concezione è cinetica o meccanica. Il secondo invece introduce la nozione di forza, e con essa dà inizio alla moderna dinamica. Anche per questo riguardo, come per la scoperta del calcolo infinitesimale, egli ha un rivale in Leibniz; ma l'uso del concetto di forza, che con Leibniz facilmente sconfina nella metafisica, è da lui contenuto, per quanto è possibile, nei limiti della realtà sperimentale e del calcolo matematico. Occorre perciò brevemente esaminare le premesse metodologiche della sua fisica, che giustifichino questo limitato uso empirico del concetto.

È noto il superbo motto, *Hypotheses non fingo*, che, estratto dal contesto dei *Princìpi matematici della filosofia naturale*, è stato elevato a simbolo dello sperimentalismo newtoniano. Guardato invece in quel contesto, esso non solo prende un più modesto significato, ma appare piuttosto come un atto di prudente difesa che di ardita sfida. Esso infatti si riferisce implicitamente alle vivaci polemiche sollevate dal primo apparire del concetto della forza attrattiva esercitata a distanza tra le masse materiali. Non rappresenta forse questa attrazione — così hanno obiettato da ogni parte filosofi e scienziati non ancora dimentichi degli abusi verbali della scienza del Medio Evo — una specie di qualità occulta? Perché mai un corpo dovrebbe attrarre un altro, cioè esercitare una misteriosa azione senza dispendio di energia (perché gli effetti della gravità sono costanti), e per di più a distanza, senza un sensibile tramite? Come si vede, le parti sembrano invertite: le ragioni del cauto sperimentalismo sono dal lato dei critici, contro la fantastica ipotesi newtoniana. Ma Newton si difende, dicendo che non ha inteso introdurre un'ipotesi, bensì constatare un fatto sperimentale: che quando due corpi sono in presenza si determina una reciproca gravitazione, proporzionale alle masse, inversamente proporzionale al quadrato della distanza. Egli avrebbe enunciato un'ipotesi, solo se avesse preteso spie-

gare il perché della gravità; invece s'è limitato a indagare il come di essa, secondo una legge quantitativa e rigorosa. In atto, il suo procedimento euristico è stato il seguente. Egli è partito dalla constatazione della gravità terrestre, già illustrata e ricondotta a una formula da Galileo. Da questa gli è balenata l'idea di una possibile estensione induttiva del fenomeno terrestre ai fenomeni astronomici, cioè l'idea che sia la stessa forza quella che fa cadere una pietra sulla terra e che, componendosi col moto inerziale e rettilineo, costringe i pianeti a descrivere orbite ellittiche intorno al sole. Siffatta induzione ha avuto per lui il valore di una mera ipotesi, fino a quando egli non è stato in grado di calcolare, in base al principio della doppia proporzionalità, il percorso della luna e dei pianeti. Anzi noi sappiamo che inizialmente, perché movevano da una misurazione molto imprecisa della terra, i suoi calcoli sono stati discordanti coi fenomeni, ed egli è stato costretto ad abbandonare l'ipotesi. Ma è tornato ad essa alcuni anni più tardi, quando ha avuto a sua disposizione le misure più precise del Picard, e allora la sua induzione della gravitazione universale ha acquistato il valore di un principio cosmico fondamentale. In virtù di essa, egli ha potuto allora dedurre matematicamente le tre leggi empiriche di Keplero, cioè calcolare, secondo la ragione inversa del quadrato della distanza, le orbite ellittiche dei pianeti col sole a uno dei fochi, l'eguaglianza delle aree descritte in tempi eguali e la proporzionalità dei quadrati dei tempi periodici coi cubi della media distanza dei pianeti dal sole.

Il motto: *Hypotheses non fingo* deve avere pertanto un'interpretazione restrittiva, limitata alle ipotesi arbitrarie e alle spiegazioni ultime del perché delle cose. Ma, sotto un aspetto diverso e più generale, tutte le escogitazioni mentali — senza cui non potrebbe aversi nessuna scoperta di leggi della natura — hanno il valore di legittime ipotesi che debbono però essere confermate da fatti sperimentali, e solo allora, se sono suscettive di formulazione matematica, possono essere elevate a princìpi regolativi dei fenomeni, controllandoli e nel tempo stesso su-

bendo il loro controllo. Il procedimento di Newton così ci si presenta come un felice intreccio di osservazione empirica e di ragionamento, dove la prima non fa, come per Cartesio, una fugace apparizione per suggerire alcuni dati, eclissandosi subito dopo innanzi alla deduzione; ma interviene continuamente a sostegno e insieme a controllo del ragionamento matematico [90]. Per conseguenza, la visione totale del meccanismo cosmico non appare affidata, come per tutti i naturalisti precedenti, a poche proposizioni generalissime, ma è perfettamente articolata e determinata in tutte le sue parti, ciascuna delle quali ha il posto che le spetta secondo una certa legge, e le singole leggi tendono a integrarsi in princìpi più comprensivi e unitari [91]. Da questo punto di vista, le universali *regulae philosophandi* che Newton premette al suo sistema non sono vuote iscrizioni o simboli astratti, ma criteri esplicativi, che ricevono continue illustrazioni e conferme nello studio particolareggiato dei fenomeni. La prima di esse prescrive che non si ammettano altre cause delle cose naturali fuori di quelle che sono necessarie per la spiegazione dei fenomeni: è una norma di economia mentale, che corrisponde a una legge di economicità inerente alla natura stessa. La seconda esige che gli effetti naturali dello stesso genere si riferiscano a cause eguali: essa implica l'uniformità di tutte le produzioni della natura. La terza afferma che le qualità che non si accrescono né diminuiscono, ma competono costantemente a tutti i corpi sperimentali, debbano ritenersi come qualità comuni di essi: nella sua apparente tautologia, essa esprime l'universalità e la perfetta consonanza con se stessa della natura fisica [92]. Guardate concretamente, nelle loro vive esemplificazioni, queste regole danno una immagine compendiosa della legalità e della congruenza che stringono insieme tutte le manifestazioni del mondo fisico; un'immagine che in qualche modo era stata già delineata nei suoi

[90] *Principia mathematica philos. natur.*, III, *Scholium generale.*
[91] L. BLOCH, *La philosophie de Newton*, 1908, pp. 258, 259.
[92] *Principia*, III, *Regulae philosophandi.*

contorni fin dagli albori dell'età moderna, ma che solo con Newton comincia a prendere rilievo e contenuto, e riesce così a imprimersi nelle menti di tutti.

Lo stesso procedimento possiamo osservare nell'*Ottica*, la seconda delle grandi opere del Newton. I naturalisti precedenti avevano cominciato col chiedersi: che cosa è la luce?, ed erano stati costretti a sconfinare nella metafisica fin dagli esordi della loro ricerca. Newton invece si è chiesto: come si propaga la luce? come si riflette? come si rifrange? è qualcosa di semplice un raggio di luce solare o si lascia scomporre in elementi più semplici? La esperienza del prisma gli ha dato il mezzo per spingere a fondo la sua analisi e studiare il comportamento dei diversi colori, il grado di rifrangibilità peculiare a ciascuno, la varia capacità dei corpi a rifletterli o ad assorbirli. Anche qui, il risultato dell'indagine si compendia in alcune leggi matematiche rigorose, la cui universale validità non è infirmata dal fatto che l'essenza ultima della luce resta sconosciuta. La possibilità di delimitare nettamente la sfera della ricerca scientifica è ciò che distingue la scienza di Newton da quella dei suoi predecessori. Con questo però non si vuol dire che a lui sia estraneo ogni interesse metafisico; anzi, egli è assalito da un'infinità di quistioni di ordine speculativo, ma può collocarle al margine dell'analisi scientifica propriamente detta, in modo che questa non ne riceva danno o impedimento. Così nell'*Ottica*, alla fine del III libro, si trova un ricco repertorio di *Quaestiones*, che ci consente di conoscere il pensiero di Newton intorno ai massimi problemi del reale.

Ivi è confinata l'interpretazione emissionistica e corpuscolare della luce fondata sui diversi gradi di infrangibilità dei singoli colori [93]. Ma, se i raggi luminosi sono dei corpuscoli duri, dotati di proprietà permanenti, non è necessario che siano soggetti alle leggi della gravitazione? Si delinea così la possibilità di un rapporto, quindi di un nesso unitario tra due gruppi di fenomeni che sembrano separati. Da una parte infatti è ammissibile che i

[93] *Optica*, III, Qu. 29.

corpi, agendo a distanza, flettano i raggi luminosi (una idea che Newton enuncia in forma dubitativa [94], ma che avrà in seguito una conferma sperimentale); d'altra parte si può supporre che le particelle luminose, entrando nella composizione dei corpi densi, comunichino ad essi una certa quantità di forza, come ci è dato di argomentare dal fatto della combustione, dove i corpi emettono luce e calore. Il mutamento dei corpi in luce e della luce in corpi appare perciò al Newton una cosa molto conforme al corso della natura, che sembra compiacersi di tali metamorfosi [95].

E, una volta posta l'unità della materia e la sua comune struttura corpuscolare, non è possibile fare ancora un passo avanti ed estendere ai corpuscoli quelle leggi di gravitazione che valgono per gli astri? La conformità della natura a se stessa suggerisce questa estensione dall'ordine macroscopico all'ordine microscopico, e i fenomeni della gravità, del magnetismo, dell'elettricità, col loro concorso univoco, sembrano confermare l'esistenza di forze attrattive insite alle minime particelle della materia. Queste allora sarebbero come piccoli mondi gravitanti gli uni verso gli altri, e una più precisa conoscenza delle loro orbite ci darebbe modo di spiegare con un principio unico i diversi ordini di fenomeni fisici, astronomici, chimici, fisiologici, che, a una scala macroscopica, appaiono distinti e disparati [96].

In questa visione, le forze attrattive acquistano un valore universale in natura. Si può immaginare che i corpuscoli, diversi per grandezza, per forma e per durezza, in cui è attualmente suddivisa la materia, siano sotto l'azione di due forze opposte: una passiva, che è quella d'inerzia, in virtù della quale persistono nel loro movimento o nel loro riposo, un'altra attiva, che è quella di attrazione, in virtù della quale acquistano un'accelerazione, cioè reintegrano continuamente la loro energia

[94] *Optica*, III, Qu. 1.
[95] *Ibid.*, Qu. 30.
[96] *Ibid.*, Qu. 31.

motrice. Il principio d'inerzia da solo non avrebbe potuto introdurre nessun movimento nel mondo; occorreva una forza attiva per introdurvelo. Di più, il movimento può nascere e perire; anzi, a causa della tenacia dei corpi fluidi, dell'attrito delle loro particelle e della debole elasticità dei corpi solidi, esso è più soggetto a perire che ad essere rinnovato, e di fatto tende a scemare, perché i corpi che sono o perfettamente duri o così molli che non hanno alcuna elasticità, urtandosi non reagiscono e la loro impenetrabilità arresta il movimento. Se esistessero i vortici che alcuni immaginano intorno al sole e alle stelle fisse, le loro parti si comunicherebbero il moto per la loro tenacia e rigidezza, fino a ridursi a un perfetto riposo. Occorre dunque che il movimento sia conservato e rinnovato da princìpi attivi, come sono quelli che causano la gravità e quelli che producono la fermentazione, per cui il cuore e il sangue degli animali si mantengono in un moto e in un calore continui. Senza queste forze, il corpo della terra, i pianeti, il sole, diventerebbero freddi e inerti, e non sarebbero più che masse inattive, incapaci di generazione e di corruzione, di vegetazione e di vita. Esse dunque sono fattori provvidenziali, intenzionalmente predisposti da Dio per l'economia e il governo del mondo. E non sarebbe per conseguenza degno di filosofo pretendere che le semplici leggi della natura abbiano potuto trarre da sole il mondo dal caos; il meccanismo, in cui esse si compendiano, è subordinato a una finalità superiore. L'uniformità meravigliosa del sistema planetario dev'essere necessariamente considerata come effetto di una scelta intenzionale. Similmente la vita organica non può essere che il prodotto della saggezza e dell'intelligenza di un agente dotato di potenza e di vita che, essendo presente da per tutto, è capace di muovere con la sua volontà i corpi e di formare e riformare le parti dell'universo, con maggiore facilità di quella con cui noi siamo capaci di mettere in moto le parti del nostro corpo [97].

A intendere l'onnipresenza e quindi l'azione simul-

[97] *Optica*, Qu. 31.

tanea di questo essere su tutto il creato ci avviano e c'indirizzano alcune considerazioni metafisiche tratte dalla stessa natura fisica del movimento. Mentre al moto inerziale dei corpi può essere adeguata la visione relativistica del movimento data da Cartesio, al moto accelerato della gravitazione [98] essa è insufficiente, ed è richiesta l'ammissione di un movimento assoluto. Ma ciò non è possibile se non in uno spazio assoluto, distinto dai meri rapporti di distanza, come contenente immobile e termine fisso di riferimento di tutto il divenire cosmico. L'assunzione di questo spazio, anche se procede da una esigenza fisica, ha un evidente significato metafisico [99], che Newton si compiace di accentuare, facendo di esso, con una reminiscenza tratta da Enrico More, una specie di sensorio della Divinità, cioè di un organo o mezzo con cui Dio si fa presente all'universo. Analogamente, il tempo assoluto esprime l'eternità divina come contemporaneità a tutte le vicende del mondo. Con questi due organi Dio regge il tutto, ma non a titolo di *anima mundi*, bensì come signore di tutte le cose. Egli è onnipotente non solo quanto a virtù, ma anche sostanzialmente, perché non può sussistere virtù o potere senza sostanza. In lui sono contenute e si muovono tutte le cose, senza che la sua natura ne sia modificata. Quindi egli è tutto simile a sé, tutto occhio, tutto orecchio, tutto cervello, tutto braccia, tutto *vis* sensitiva, intelligente, agente, ma per nulla umano, per nulla corporeo, e di natura a noi completamente ignota. Come un cieco non ha idea dei colori, così noi non possiamo intendere come un tale Dio sapientissimo senta o intenda ogni cosa. Noi lo conosciamo solo pei suoi attributi e per la struttura teleologica dell'opera sua; inoltre lo veneriamo e adoriamo come Signore. Un Dio senza dominio, senza provvidenza, senza cause finali, non sarebbe altro che fato e natura [100]. In questa elevata e quasi mistica visione si conchiude la scienza newtoniana.

[98] E, in generale, al moto prodotto da forze attive.
[99] Contrariamente a quel che pensa il BLOCH, *op. cit.*, p. 179.
[100] *Principia*, III, *Scholium generale.*

Anche per Newton come per Locke giova distinguere, storicamente, una personalità esoterica da una personalità essoterica. La continuazione fattiva della sua fisica matematica è stata opera di pochi iniziati ai misteri del calcolo e agli esperimenti del laboratorio, i quali hanno, con fedeltà anche maggiore allo spirito della nuova scienza, contenuto il loro lavoro nei limiti dei fenomeni naturali. Ma l'influenza di quella dominante personalità ha sorpassato di gran lunga la ristretta cerchia dei pazienti imitatori e prosecutori. La concezione newtoniana del mondo fisico, rapidamente diffusa da abili divulgatori, è diventata il vivo simbolo della mentalità illuministica. Una ragione che sembra prescrivere agli astri il loro immutevole corso è portata a sentire di sé più che umanamente; ma d'altra parte l'oggetto della visione appare così ampio e complesso che l'uomo vi si perde come un trascurabile atomo. Queste opposte reazioni si sono manifestate innanzi tutto nella coscienza religiosa. Il Dio degli ebrei e della rivelazione cristiana è sembrato troppo piccolo e antropomorfo per un mondo così smisuratamente ingrandito; e da questo punto di vista la crisi deistica ha rappresentato uno sforzo per commisurare il creatore alla creatura. Ma d'altra parte, un Dio tutto ragione, nel tempo stesso che sembra farsi remotissimo dall'uomo, gli si fa molto vicino, in quanto è l'incarnazione suprema di quella stessa razionalità umana che svela la natura e le leggi della sua opera. Di qui un motivo di orgoglio, che eccita per contraccolpo nei temperamenti religiosi l'opposto sentimento della miseria e nullità dell'uomo nell'universo; quindi il bisogno di una religione del cuore, che riaffermi l'umiltà e il pentimento. L'anti-deismo dei metodisti è in fondo anch'esso una filiazione molto mediata del nuovo spirito newtoniano.

Nel campo proprio della filosofia illuministica, l'influenza principale del newtonismo s'è manifestata, più che per mezzo delle sue implicazioni metafisiche, per la sua concezione della legalità e dell'armonica contestura del mondo fenomenico. Nello studio dell'anima umana, i filosofi hanno voluto introdurre l'abito mentale della scienza

newtoniana, indagando le forze elementari che reggono il mondo interiore, le loro composizioni e dissoluzioni, i loro nessi unitari. Il cosmo ideale è apparso come una realtà strettamente analoga o affine al cosmo fisico; e se talvolta la soverchia preoccupazione di imitare il modello naturale ha sacrificato e depresso in parte la vita dello spirito, tuttavia la forza e il valore di quelle scoperte affinità non è andata perduta. I materialisti hanno creduto, sì, di poter concludere che lo spirito umano non è che un'ombra o un riflesso di un corpulento meccanismo fisico; ma un pensatore come Kant trarrà, dalla stessa concezione newtoniana, profondamente rivissuta, il motivo per capovolgere quel rapporto e per attribuire allo spirito la fonte da cui scaturiscono le leggi fisiche, e quindi la natura stessa, considerata come un compendio fenomenico di quelle leggi.

Capitolo Terzo

I MORALISTI INGLESI DEL '700

1.

LA VITA MORALE

Insieme coi problemi dell'origine delle idee e del valore delle scienze naturali, un altro gruppo di problemi ha attratto vivamente l'interesse del pensiero inglese, tra il '600 e il '700: quello che ha per oggetto il mondo morale. Varie ragioni e occasioni hanno suscitato questo rinnovato fervore di studi etici, che si è espresso in una ricchissima letteratura monografica. Nella seconda metà del '600 l'Inghilterra ha superato, politicamente e spiritualmente, la crisi del puritanismo. Le minoranze calvinistiche, che con Cromwell si sono imposte sulla scena politica, portavano in sé, ancora confusi, elementi di libertà e di tirannide. Da una parte, in nome dei diritti della coscienza religiosa, essi contrastavano vigorosamente il passo all'assolutismo degli Stuart; dall'altra, con la loro rigida teologia, instauravano una specie di tirannia divina, che finiva per riversarsi su tutte le manifestazioni della vita. Di qui l'intima contraddizione del regime di Cromwell, che, sorto nel nome della libertà, si concretava in una opprimente dittatura.

Il periodo della restaurazione e della riscossa, che culmina con la « rivoluzione conservatrice » del 1688, segna una fase di riassestamento, in cui l'intransigenza calvinistica viene rintuzzata e temperata, ed emergono alla luce i motivi liberali latenti nella prima rivoluzione, pren-

dendo forma concreta nel *Bill of rights* della nuova monarchia orangista. Il sorgere, negli stessi anni, di una morale indipendente dalla teologia, non è che un aspetto di questa generale riscossa; è quasi la rivendicazione di un *bill of rights* dello spirito laico, in cerca di norme e di criteri autonomi della condotta. Il calvinismo infatti aveva sospeso tutta la vita terrena a decreti arbitrari e insondabili della divinità, gloriandosi di confondere l'orgoglio della ragione; e in quest'opera di abbassamento della natura umana aveva trovato un inatteso alleato in Hobbes, che faceva anche lui dipendere i valori morali dai decreti del principe, pur lasciando nello sfondo una incoerente legge di natura. Perciò, come abbiamo visto, la più tempestiva reazione contro la tirannide morale, che s'impersona nella scuola di Cambridge, si esplica contemporaneamente su due fronti: contro gli uomini troppo presi di Dio e contro l'uomo « senza Dio ».

Ma è ancora una riscossa troppo debole quella della scuola di Cambridge, avvolta com'è nelle nebbie della teologia e dell'antiquata forma scolastica. Il documento più schiettamente umano di essa, il *Saggio sulla moralità eterna* di Cudworth, è rimasto inedito, quindi in gran parte inefficace, per più di mezzo secolo; l'altro testo più noto, invece, l'*Enchiridium ethicum* di Enrico More, è fiacco e diluito. Pure, nel suo orientamento si rivelano i segni del nuovo razionalismo. La virtù vi è considerata come una forza intellettuale dell'anima che domina sulle impressioni animali, cioè sulle passioni: la legge naturale, conforme alla retta ragione, pur derivando in ultima istanza da Dio, assume il posto e le funzioni di quelle « cause seconde », nelle quali anche la fisica contemporanea concentra ormai il foco delle sue ricerche; quindi le norme morali che ne scaturiscono prendono figura di assoluti *noemata*, princìpi *a priori* e in qualche misura autonomi della condotta [1]. E insieme, come temperamento dell'eccessivo intellettualismo di queste premesse, viene introdotta nell'uomo una facoltà, destinata ad apprezzare e gu-

[1] MORE, *Enchiridium ethicum*, 1695, I, 3, 1; III, 2, 14.

stare il bene concepito dall'intelletto; una specie di senso morale, che legittima il bisogno di felicità nell'uomo che opera moralmente.

Tendenze analoghe si possono osservare in un altro pensatore inglese del '600, il Cumberland (1632-1718), autore di un'oscura e involuta *De legibus naturae disquisitio philosophica*, passata quasi inosservata tra i contemporanei. Anche in essa si delinea un motivo polemico contro Hobbes, che pretende fondare la società con elementi insocievoli, mentre solo se l'uomo è originalmente dotato di una inclinazione alla benevolenza potranno avere efficacia i patti che egli stringerà coi suoi simili. Quindi, una legge naturale, come suprema misura dei valori etici e civili; una benevolenza che ne agevola l'applicazione, impedendo che il diritto dell'uno si converta in schiavitù e miseria dell'altro; un appagamento, che ne risulta, del bisogno insopprimibile di felicità, tanto dei singoli, quanto dell'insieme; tali sono per il Cumberland gli elementi essenziali del consorzio umano [2].

Ma sono spunti sporadici e immaturi. Perché sorga veramente una concezione morale fondata su princìpi autonomi, non basta l'antitesi al calvinismo e ad Hobbes; non basta la vaga ispirazione razionalistica dei teologi di Cambridge; bisogna che circoli nella ricerca lo spirito della nuova filosofia. Questo spirito s'incarna nel *Saggio* di Locke. Esso invita all'introspezione accurata e metodica, all'esame dei motivi, dei fini, dei risultati delle azioni umane, senza preconcetti teologici e metafisici, senza bisogno di dar fondo all'universo prima d'incontrare il tema particolare dell'indagine. Non il farraginoso sistema filosofico, ma il saggio rapido e circoscritto deve contenere in sé il nuovo impulso speculativo. In questo senso si può dire che tutte le trattazioni morali del '700 risentono dell'ispirazione lockiana, sebbene nessuna di esse riecheggi le dottrine proprie di Locke. Anzi, la profondità di quell'ispirazione si rivela nella varietà, anche con-

[2] CUMBERLAND, *De legibus naturae disquisitio philosophica*, 1683, c. 1, n. 23, p. 39; c. 5, n. 1, p. 185.

trastante, degl'indirizzi che ne scaturiscono. Infatti, l'introspezione psicologica trae alla luce elementi e aspetti diversi del tema, ciascuno dei quali, posto come dominante, dà un orientamento proprio alla visione morale. Sorgono così un'etica della ragion pratica, un'etica del senso morale, un'etica dell'interesse, un'etica della simpatia. Esse lottano vivacemente tra loro; eppure sono tutte figlie dello stesso tempo e dello stesso spirito. Variano la percezione dei motivi e la determinazione degl'ideali della condotta; ma in ogni caso, i motivi e gl'ideali hanno origine e valore strettamente umani, sono espressioni affini di una stessa morale indipendente. Per questo riguardo, il vero iniziatore della nuova corrente speculativa, il Locke della nuova etica, è lo Shaftesbury.

2.

SHAFTESBURY

Antonio Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713), nipote del primo conte omonimo, di cui già s'è parlato come del protettore e amico di Locke, fu dallo stesso Locke iniziato agli studi. Ma amò seguire una propria via, sotto l'impulso di un temperamento rapsodico, più incline alle effusioni e alle confessioni personali, che non alla ricerca metodica. Anche la sua vita esteriore fu un continuo peregrinare per l'Europa, in cerca di un clima più adatto alla sua precaria salute; e in uno di questi viaggi morì, ancor giovane, a Napoli, lasciando nella cultura meridionale qualche traccia del suo passaggio [3]. Il suo primo scritto, l'*Enquiry concerning virtue*, fu pubblicato nel 1699 dal Toland; ad esso ne tennero dietro numerosi altri: *A letter concerning enthusiasm*; *The moralists*; *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*; *Soliloquy*; *Miscellaneous reflections*; e tutti fu-

[3] CROCE, *Shaftesbury in Italia* (in *Uomini e cose della vecchia Italia*, vol. I, Bari 1927).

rono poi raccolti dall'autore, nel 1711, sotto il titolo di *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*: un titolo infelice, che, come il Leibniz giustamente lamentava, pareva messo per nascondere l'originalità del contenuto.

Pure, malgrado il titolo, l'opera ebbe grande fortuna e fu più volte ristampata. I contemporanei vi attinsero vivaci spunti di riflessioni etiche ed estetiche; le generazioni romantiche seguenti videro in essa la prima fonte della loro concezione del mondo. E l'immagine di uno Shaftesbury protoromantico, come s'è venuta delineando attraverso gli scritti dei Winkelmann, degli Herder, degli Schlegel, degli Schleiermacher, ha finito col ricacciare del tutto in ombra quella di uno Shaftesbury uomo dei suoi tempi e scolaro di Locke. Ora non è dubbio che l'autore delle *Caratteristiche* si sentisse molto a suo agio tra gli scrittori del Rinascimento e i platonici di Cambridge, e che l'ispirazione neoplatonica del suo pensiero, libera com'era di scorie teologiche e scolastiche, e resa così più interiorizzata e personale, potesse apparire modernamente romantica; ma è anche vero che nel gusto delle analisi e delle classificazioni minute, e talvolta nella prolissità e nella petulanza delle osservazione empiriche, si può riconoscere lo scolaro di Locke e l'uomo del primo Settecento.

L'*Enquiry concerning virtue*, come la più sistematica o la meno rapsodica delle opere dello Shaftesbury, palesa chiaramente la doppia ispirazione. Essa è anche l'unica, dove un problema determinato sia messo bene a foco: quello della morale indipendente. Tale indipendenza viene rivendicata innanzi tutto di fronte alla religione: la coscienza religiosa presuppone la coscienza morale e non viceversa [4]. Questa inversione è di grande momento nella storia dell'etica; essa implica che le leggi morali non sono decreti arbitrari di Dio, come per vie diverse ma concorrenti avevano professato i calvinisti, Cartesio e Hobbes, ma hanno un loro valore intrinseco, che s'impone anche al volere divino. « Chi pensa che c'è un Dio che è giusto

[4] *Enquiry* (in *Characteristics*, ed. 1749), lib. II, parte 2ª, p. 79.

e buono, deve supporre che c'è tal cosa che si chiama giustizia e bontà; se il mero decreto di Dio costituisse il giusto e l'ingiusto, allora queste parole non avrebbero più significato. »[5]

Per conseguenza è riconosciuto alla ragione e alla filosofia il diritto di determinare il grado di validità della religione, secondo la capacità di essa a soddisfare le esigenze della legge morale. Sotto questo riguardo, lo Shafthesbury mostra di apprezzare la purezza dell'etica cristiana; ma giustamente vede negl'istituti storici del cristianesimo il pericolo di una preponderanza troppo esclusiva dell'idea della salvezza individuale, che inaridisce alle fonti gl'impulsi più generosi dell'anima umana[6]. E un'altra accusa, del pari stringente, egli muove all'etica ebraica (rinnovata dal calvinismo): quella di far capo a un Dio vanaglorioso e geloso delle sue prerogative, sempre pronto all'ira e alla vendetta, che per contraccolpo rende l'anima del fedele prona e servile. Perché invece — egli si chiede — non pensare Dio nell'attitudine di un'illimitata indulgenza? perché immaginarlo somigliante più alla parte debole e femminea della natura umana, che non alla parte generosa, virile e veramente divina?[7].

All'angusto utilitarismo cristiano, fa riscontro un'altra forma di utilitarismo laico, che è anche essa d'impedimento alla concezione di una morale autonoma. « Voi avete udito, dice lo Shaftesbury in un altro suo scritto[8], che l'interesse governa il mondo. Ma io credo che chiunque guardi più da vicino negli affari di esso, troverà che la passione, l'*humour*, il capriccio, lo zelo, la fazione e mille altre fonti, che sono contrarie all'interesse soggettivo, hanno una notevole parte nel movimento di questa macchina. » Ciò non vuol dire che anche l'interesse non abbia la sua parte; ma è tale la natura dell'insieme, che una parte non può rivendicare i suoi diritti a spese delle rimanenti,

[5] *Enquiry*, lib. I, parte 3ª, p. 33.
[6] BANDINI, *Shaftesbury*, 1930, pp. 62, 68.
[7] BANDINI, *ibid.*, p. 48.
[8] *An essay on the freedom of wit and humour*, parte 3ª, sez. 3ª, p. 78.

senza danneggiare se stessa per prima. Consentire a ciò ch'è intrinsecamente cattivo significa far breccia contro il proprio interesse, nell'illusione di promuoverlo; solo una vita veramente morale può giovare anche al benessere dell'individuo [9].

Come concepire questa vita morale? Due criteri di spiegazioni ci si offrono: la ragione e il sentimento. Un principio razionale dice che, se nella struttura di un dato animale v'è qualcosa che lo sorpassa e lo rivela come termine di un rapporto con un altro essere, allora quell'animale dev'essere stimato parte di un sistema più comprensivo. Così la struttura del maschio rivela la relazione di esso con la femmina; e le loro proporzioni reciproche segnalano evidenti rapporti con un altro ordine di cose al di là di essi, costituito dalla razza o dalla specie. Così, di grado in grado, si forma un sistema di tutti gli animali, un'economia vivente secondo la quale sono ordinate e disposte tutte le cose che concernono il mondo organico. E dagli animali alla terra che li ospita e li nutre, dalla terra agli altri corpi dell'universo, il sistema iniziale s'arricchisce e s'integra, in modo che le ragioni del tutto diventano costitutive e determinanti anche pei rapporti parziali che vi sono inclusi [10]. Questa analogia giova a spiegare la vita morale, in quanto essa stessa è una vita. Discende di qui che v'è un bene universale e comune, che forma il supremo criterio di tutti i giudizi etici. Una creatura, per meritare il nome di buona e virtuosa, deve avere tutte le sue inclinazioni e affezioni, tutte le disposizioni di mente e di carattere, in accordo col bene della sua specie o di quel sistema più vasto in cui è inclusa. Analogamente, per essere totalmente cattiva, una creatura dev'essere in contrasto con tutto l'ordinamento delle cose. Ma, appunto perciò, è molto più difficile di quel che si creda, che un essere sia totalmente cattivo, per il fatto stesso che anche nelle passioni ed affezioni più egoistiche, v'è sempre una qualche implicita e costante relazione con

[9] *Enquiry*, conclus., p. 114.
[10] *Enquiry*, lib. I, parte 2ª, p. 13.

l'interesse della specie e della natura comune [11]. In questa osservazione profonda ci par di riconoscere la traduzione, in termini laici, della dottrina agostiniana, secondo cui il male non può aver distrutto la natura umana fino al punto che non resti in essa qualche residuo positivo di essere, e perciò di bene. E giova osservare ancora che basteranno lievi ritocchi, perché dall'idea che nelle affezioni egoistiche v'è qualcosa che trascende l'egoismo, balzi fuori la concezione vichiana della Provvidenza o l'immagine deformata di essa, che si compendia nell'aforisma della *Favola delle api*: vizi privati, pubbliche virtù. Ma la veduta dello Shaftesbury prelude piuttosto a quella del Vico che non a quella del Mandeville.

Il principio razionale testé enunciato basta forse a coprire, da solo, tutta la sfera della moralità? In contrasto coi suoi precursori della scuola di Cambridge, lo Shaftesbury nega che esso basti, anzi nega perfino che la ragione occupi il primo posto nella determinazione dei valori etici. Egli si richiama all'osservazione comune che « l'onestà è tal cosa che ha poco da guadagnare con la filosofia e le profonde speculazioni. In generale, val meglio affidarsi al senso comune e non andare oltre. I primi pensieri degli uomini sono in questa materia sempre migliori dei secondi. Un onest'uomo, non disturbato da sottili ragionamenti, non dà altra risposta al pensiero di un'azione malvagia, se non che gli è assolutamente impossibile trovare nel suo cuore la maniera di determinarsi ad essa o di vincere la naturale avversione ch'egli sente per essa » [12]. V'è pertanto, alla radice della moralità, un impulso elementare, un sentimento, che conduce l'individuo con una specie di tatto infallibile. Ciò non vuol dire che la concezione del bene universale sia superflua; ma nelle sue articolazioni logiche già esaminate essa è qualcosa di secondario e quasi di postumo: la coscienza morale non ha bisogno di così lunghi giri; essa coglie con

[11] *Enquiry*, lib. II, parte 1ª, p. 51.
[12] *Essay on the freedom*, ecc., p. 4ª, sez. 1ª, cit. da BANDINI, p. 132.

evidenza immediata e intuitiva la mèta che alla ragione appare distante e quasi inattingibile.

Per esprimere questa immediatezza con cui il sentimento coglie il suo oggetto, lo Shaftesbury si serve di un termine che avrà grande fortuna tra i moralisti inglesi: il senso morale. Non si tratta, evidentemente, di un senso vero e proprio, con un suo organo fisico; ma di un senso intimo, di una « percezione del cuore », che ha in comune con la sensibilità esterna la rapidità dell'apprensione, e si distingue da essa in ciò, che il suo oggetto è un valore universale, non una particolare qualità. Così chiarito il termine, non dà luogo a obiezioni; ma v'è nel suo uso (e tanto più nel suo abuso) il rischio di degradare la moralità a un prodotto naturale, ottenuto senza sforzo, come lo spettacolo dei colori e dei suoni per mezzo della vista e dell'udito. Lo stesso Shaftesbury non è immune da questo rischio. Egli distingue, è vero, le creature meramente sensibili, che sono buone o cattive a seconda delle loro affezioni sensibili, e le creature che, oltre i sensi, hanno la capacità di concepire oggetti razionali di valori etici. Per queste ultime, ciò che decide della loro bontà è la forza con cui riescono a resistere e a dominare le affezioni immediatamente sensibili della loro natura [13]. Ma tale idea di sforzo e di resistenza non s'accorda con quella di un senso morale, la cui funzione è di percepire un immediato accordo, ed al quale perciò la virtù deve apparire nel suo aspetto più gradevole ed attraente. Tant'è vero, che per questa via l'etica dello Shaftesbury sbocca nella concezione di una unità armonica tra la virtù e la felicità e implicitamente ripudia ogni rigorismo morale.

D'altra parte, in quanto il senso morale è fatto coincidere con la coscienza, v'è in esso una nuova fonte d'incertezza e di dubbio. Il senso infatti è qualcosa d'immediato, mentre la coscienza implica uno sdoppiamento riflesso, che non sfugge all'acume psicologico dello Shaftesbury. In *Advice to an Author*, egli parla dell'esistenza di una second'anima dentro di noi, per cui ciascuno è al tempo

[13] *Essay on the freedom* cit., lib. I, parte 2ª, p. 25.

stesso un agente e un paziente, un soggetto e un oggetto del proprio esame [14]; e questo sdoppiamento richiede una facoltà più alta della sensibilità. Invece il senso morale nella sua immediatezza, insufficiente come principio etico, prepara col suo apparire una scoperta importante nel campo dell'estetica, suggerendo per analogia l'idea di un senso del bello, di un gusto, a cui è affidata la valutazione artistica. E infatti vedremo svilupparsi, per opera dello Shaftesbury e della sua scuola, una concezione estetica, come laterale ramificazione dell'etica.

In conclusione, tra l'intelletto e il sentimento, spetta a quest'ultimo una posizione primaria nella determinazione dei valori morali. L'affetto ha, sì, bisogno di essere guidato dalla mente, ma è il vero protagonista dell'azione; quindi la virtù è fatta consistere in una certa giusta disposizione e proporzionata affezione di una creatura ragionevole verso gli oggetti morali del bene e del male; il risultato di una condotta virtuosa è riposto nella felicità, che è a sua volta una disposizione affettiva [15]. La preponderanza del sentimento nella vita morale si rivela anche per un altro carattere dell'azione virtuosa, cioè per quel fervore che l'accende e che l'anima, e che può elevarsi fino all'entusiasmo. C'è qualcosa dell'eroico furore bruniano nello slancio dello Shaftesbury per la virtù, che è nel tempo stesso slancio per il bello e per il vero, unificati dal medesimo amore. Ma il suo temperamento critico, sempre vigilante, lo fa accorto a non lasciarsi trasportare alla cieca dal suo fervore. Di qui l'occasione della *Letter concerning enthusiasm*, dove si condanna un entusiasmo morboso, che meglio si chiamerebbe fanatismo, i cui esempi sono molto probabilmente da rintracciare in alcune manifestazioni delle sètte religiose del tempo. Contro questo falso entusiasmo da invasati, lo Shaftesbury consiglia la blanda cura dell'*humour*, piuttosto che i drastici rimedi della persecuzione e dello sterminio, allora in uso [16].

[14] BANDINI, *op. cit.*, p. 176.
[15] *Enquiry*, lib. I, parte 3ª, p. 27.
[16] *A letter concerning enthusiasm*, v. I, sez. 2ª e 3ª.

77 - 5

La forte accentuazione del sentimento fa dello Shaftesbury un precursore del Romanticismo in piena età illuministica. E la nota sentimentale si fa sentire non solo all'apice della vita morale ed estetica dell'uomo, ma anche nei gradi più bassi della vita cosmica. C'è un sentimento romantico della natura, di cui lo Shaftesbury si può considerare come uno dei primi esponenti. In *The moralists*, la natura è invocata così: « O potente genio, potere animatore e ispiratore! Autore e soggetto di questi pensieri! La tua influenza è universale e intima a tutte le cose. Da te esse derivano le loro segrete fonti di azione. Tu le muovi con irresistibile e infaticabile forza, con sacre e inviolabili leggi, formate per il bene di ogni essere particolare... Il principio vitale è largamente suddiviso *(shared)* e infinitamente variato, dovunque disperso, in nessun luogo estinto. Tutto vive e per successione ancora rivive. Gli esseri effimeri lasciano le loro mutuate forme e cedono la loro sostanza ai nuovi venienti... Nuove forme sorgono, e quando le antiche si dissolvono la materia di cui erano composte non è lasciata inutilizzata, ma è trattata con uguale cura ed arte, anche nella corruzione e nella distruzione apparente. Lo stato di abiezione non è che la via o il passaggio a qualcosa di meglio... E non possiamo meno favorevolmente giudicare l'arte consumata che si esibisce attraverso le opere della natura, dacché i nostri occhi, aiutati da arte meccanica, hanno scoperto in queste opere una nascosta scena di meraviglie: mondi dentro mondi, di infinita piccolezza, ma per arte eguali ai più grandi e pregnanti di cose più mirabili, che i sensi più acuti, uniti ad arte e a ragione, possano mai penetrare o scoprire »[17].

A questo sentimento della natura fa riscontro un'idea di Dio come anima del mondo, diffusiva, vivificatrice di tutte le cose. Si spiega perciò che lo Shaftesbury abbia respinto la taccia di « deista » che gli è stata fatta[18]; con l'astratto razionalismo deistico egli sentiva di non aver nulla in comune, non ostante che, per certi suoi atteggia-

[17] *The moralists*, parte 2ª, sez. 1ª, p. 238.
[18] *The moralists*, parte 1ª, sez. 2ª, p. 137.

menti critici verso le religioni positive, non si possa negare che egli abbia precorso il deismo.

3.

LA RAGIONE E IL SENSO MORALE

Contemporaneo dello Shaftesbury e da lui indipendente è il Clarke, il cui principale contributo all'etica è un *Discourse upon natural religion*, tenuto nel 1705, per inaugurare un corso annuo di *Lectures* istituito dal Boyle allo scopo di combattere l'ateismo. Naturalmente, il *Discorso* è polemicamente orientato contro il più protervo degli « ateisti », cioè contro Hobbes. Questi nega che vi sia naturale e assoluta differenza tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto, antecedente alla legge positiva. Ma allora, obietta il Clarke, non v'è una legge migliore di un'altra, né una qualunque cosa più giustamente stabilita e imposta dalla legge, piuttosto della contraria; né può darsi ragione perché una legge debba esser fatta [19]. In realtà, Hobbes si contraddice: difatti, mentre vorrebbe far dipendere i valori morali dalla legge, è costretto poi, per rendere obbligatori i patti da cui deriva l'autorità politica e legislatrice, a ricorrere a un'antecedente legge di natura [20]. Tanto vale allora ammettere esplicitamente e senza sotterfugi l'esistenza di una obbligazione originaria, che coincide con la ragione eterna delle cose, « quella ragione secondo cui Dio stesso, che non ha nessun superiore che lo diriga, si obbliga a governare il mondo ». Essa è la fonte della legge di natura, universale ed eterna, che non può essere abrogata o revocata, da cui nessuna autorità può dispensarci, che era in forza prima che ogni legge fosse scritta e che il *Commonwealth* fosse fondato [21].

Mentre il razionalismo del Clarke, attraverso la ispira-

[19] CLARKE, *Discourse upon natural religion* (SELBY-BIGGE, *British moralists*, v. II), pp. 485-86.
[20] *Ibid.*, p. 514.
[21] *Ibid.*, pp. 492, 506.

zione newtoniana, si ricongiunge al principio della « moralità eterna » della scuola di Cambridge, dall'opposta parte, in soccorso degli ateisti, sopravviene di rincalzo un breve scritto, destinato a fare scandalo per la sua cinica professione d'immoralismo. Si tratta della *Favola delle api* del Mandeville (1670-1733), apparsa per la prima volta anonima nel 1705, e ristampata poi, con un ampio commentario, nel 1714. Narra la favola di un alveare umano, dove tutto procedeva nel modo più felice, perché « i vizi dei particolari contribuivano al benessere pubblico ». Dacché la virtù, istruita da politici accorti, aveva imparato mille astuzie e s'era legata in amicizia col vizio, anche i più scellerati individui erano in grado di fare qualcosa per il vantaggio comune. Infatti l'armonia in un concerto risulta da una combinazione di suoni direttamente opposti. Così, i membri della società, seguendo vie assolutamente contrarie, s'aiutavano come per dispetto. La temperanza e la sobrietà degli uni facilitava l'ubbriachezza e la ghiottoneria degli altri; l'avarizia era schiava del nobile difetto della prodigalità; il lusso fastoso occupava milioni di poveri, e la vanità, questa passione così detestata, ne occupava un maggior numero ancora. Anche l'invidia e l'amor proprio, ministri dell'industria, facevano fiorir le arti e i commerci. Così, il vizio producendo l'astuzia, e questa unendosi all'industria, l'alveare abbondava di tutte le comodità della vita.

Ma un malaugurato giorno, gli abitanti si proposero di bandire il vizio e di diventare onesti. Immediatamente, i prezzi diminuirono; i tribunali si spopolarono; le prigioni furono vuotate. Una persona sola bastava a far quello che prima ne richiedeva tre. I magistrati non si facevano più corrompere. La nobiltà si disfaceva dei suoi cavalli e del suo lusso. Gli ecclesiastici adempivano da sé agli uffici divini ed aiutavano il prossimo. Per conseguenza, tutti quelli che vivevano del lusso altrui fecero fallimento: le belle arti furono abbandonate, le industrie e i mestieri negletti; i commerci languirono. A poco a poco nell'alveare, un tempo fiorente, si fece il deserto; e scarso di

abitanti e di mezzi, esso non fu nemmeno più in grado di difendersi dalle aggressioni dei suoi nemici.

La morale della favola è che « il vizio è altrettanto necessario in uno stato fiorente, quanto la fame per obbligarci a mangiare », e che « la virtù sola non può rendere una nazione celebre e gloriosa ». Questa morale, veramente, è esposta in un prolisso e diluito commentario, pubblicato a vari anni di distanza dal testo, quasi per smorzarne le tinte troppo crude. Nella favola invece non si parla di una necessità dialettica per cui il vizio serve alla virtù, ma s'identifica il vizio privato con la virtù pubblica. È qui il suo errore, ma è qui anche la ragione della sua vivacità libellistica e dello stimolo polemico che, col suo apparire, esso ha dato alla meditazione morale. È accaduto però al Mandeville, che, volendo vivere di rendita sul successo del suo libello, sia stato costretto a deformare l'originaria *boutade*, col gonfiarla in una dottrina, che non ha più sapore né d'antico e né di nuovo. Questo spiega lo scarso valore dell'*Enquiry into the origin of moral virtue* (1723), che vorrebb'essere il sèguito e lo svolgimento della *Favola delle api*, e invece non fa che personificare il vizio nell'egoismo, e considerando questa forza come intrattabile con mezzi violenti, ne affida l'educazione all'astuzia, con la quale i legislatori la piegano ai loro fini [22].

In una linea più strettamente speculativa, i maggiori progressi della scienza morale si compiono nell'àmbito della scuola dello Shaftesbury. Abbiamo visto questo pensatore far parti proporzionate, nella ricerca delle fonti della moralità, al sentimento e alla ragione, dando prevalenza al primo e armonizzando l'altra con esso. L'accordo però non regge a lungo nella scuola, e i termini si distaccano e si polarizzano. Da una parte, l'Hutcheson rivendica al senso morale il diritto di reggere tutta la vita etica;

[22] MANDEVILLE, *An enquiry into the origin of moral virtue* (SELBY-BIGGE, cit.), p. 1000. Di qui il valore della religione in servizio della politica (p. 1009).

dall'altra, il Butler e il Balguy, svolgendo il principio razionalistico e riflesso della coscienza, l'oppongono all'irriflessione e all'implicito materialismo del presunto senso morale.

Francesco Hutcheson (1694-1746) è autore di *An enquiry concerning the original of our ideas of beauty and virtue* (1725). Ivi il senso morale non è più, come nell'opera dello Shaftesbury, una immagine un po' fluttuante, ma una facoltà specifica che Dio ha comunicato all'uomo con la creazione. « Come l'autore della natura ci ha determinati a ricevere per mezzo dei sensi esterni idee piacevoli e idee spiacevoli degli oggetti e di ricevere da oggetti conformi i piaceri della beltà e dell'armonia; così egli ci ha dato un senso morale per dirigere le nostre azioni e per darci piaceri anche più nobili, in modo che, mentre consideriamo solo il bene altrui, promoviamo il nostro più grande bene particolare. »[23]

C'è, senza dubbio, del semplicismo in questa idea d'un sensorio del bene e della virtù; pure, dallo stesso errore di volere escogitare una specifica facoltà morale, scaturisce una giusta esigenza di differenziare nettamente i valori morali da altri con cui rischierebbero di andar confusi. Così lo Hutcheson insiste nel distinguere il bene dall'utile e dall'amor di sé e nel considerare come caratteristica essenziale dell'azione virtuosa e della valutazione corrispondente il completo disinteresse di colui che agisce e di colui che l'approva. Se non vi fosse un senso morale nell'umanità, l'egoismo e l'interesse ci spingerebbero a consentire alla fazione vittoriosa e ad amare il tiranno che riesce nella sua impresa. Non accade invece tutto l'opposto? E non siamo noi affetti dalle fortune di Priamo e di Enea che non ci toccano affatto? E non siamo spinti ad osservare la giustizia di una sentenza che ci è sfavorevole? Esiste dunque « un senso superiore in virtù del quale noi proviamo piacere nella contemplazione di atti

[23] HUTCHESON, *An enquiry concerning the original of our ideas of beauty and virtue* (SELBY-BIGGE), p. 87.

virtuosi e siamo determinati ad amar l'agente senza trarne vantaggio »[24].

Da un punto di vista più elevato si pone il Butler (1692-1752) nei suoi *Sermons and dissertations upon virtue* (1726). Egli imputa a deficienza dell'*Enquiry* dello Shaftesbury il non aver preso in debita considerazione « l'autorità » della coscienza morale, che è implicita nell'approvazione o nella disapprovazione etica. Questo stesso principio poi scompare del tutto nella dottrina dello Hutcheson del senso morale, che assume come segno distintivo dell'azione morale il suo carattere disinteressato, mentre v'è un segno più profondo e più veramente differenziale, dato dalla sua obbligatorietà, e quindi dall'approvazione della coscienza[25]. Si può obiettare che questa coscienza normativa non sia un principio naturale al pari del senso o dell'affezione; ma v'è modo e modo d'intendere l'idea di natura. Secondo l'Apostolo, i gentili fanno per natura le cose contenute nella legge; e il Butler interpreta questo passo nel senso che l'uomo è per natura legge a se stesso, cioè porta iscritta una legge nel suo cuore. In virtù di tale principio superiore, l'uomo si giudica, e qualifica alcune azioni come giuste e buone, altre come ingiuste e cattive. Esso non è da considerare come una facoltà tra le altre, ma come superiore a tutte ed avente autorità su tutte. Non v'è infatti paragone possibile di forza comparativa tra le passioni e gli appetiti da una parte e la coscienza dall'altra: si tratta di differenza di natura e di grado. Gli uni hanno soltanto potere *(power)*, l'altra è dotata di vera autorità *(authority)*. Perciò, quando gl'istinti inferiori prevalgono, essi usurpano la prerogativa della coscienza, ma non ne annullano il diritto, che si riafferma con la sanzione del biasimo morale[26].

Anche più decisa è la critica dell'etica del sentimento contenuta nell'opera di Giovanni Balguy: *The founda-*

[24] *Ibid.*, pp. 72, 78, 82, 85.
[25] BUTLER, *Sermons and dissertations upon virtue* (SELBY-BIGGE), pp. 195, 200, 206.
[26] *Ibid.*, pp. 216-9.

tion of moral goodness (1727-28). Non si può negare allo Shaftesbury, egli dice, che l'Autore della natura abbia impiantato nei nostri animi delle affezioni benevole verso gli altri. Però questo naturale istinto va considerato come un aiuto e un incentivo alla virtù, non come il fondamento di essa. Bisogna che il suo trono sia eretto sulla parte più alta della natura umana; che la verità e la retta ragione siano i suoi immediati sostegni; e che i sensi, gli istinti, le affezioni e gl'interessi siano subordinati e asserviti ai suoi sacri fini. Se i nostri affetti costituissero l'*honestum* di una moralità, sarebbe lecito domandare: che cosa ha mai determinato Dio a impiantare in noi queste affezioni, piuttosto che altre? Bisognerebbe presupporre in Dio qualcosa di analogo al nostro senso morale, e quindi immaginare anche Dio influenzato e spinto da un cieco impulso. Ma, scendendo a un livello umano, abbiamo forse ragione di dire che una legge è buona perché conforme agli affetti del legislatore? O non è piuttosto la percezione della sua intrinseca razionalità e della sua tendenza al pubblico bene, ciò che decide del suo valore morale? Inoltre, chiunque è condotto dall'istinto al compimento di una buona azione, segue l'inclinazione della sua natura. Ma che cosa dobbiamo dire di chi compie la stessa azione in obbedienza alla ragione? Anche se i due moventi fossero egualmente naturali, è certo che il secondo è più nobile e sublime. Rappresentare un agente naturale come incapace di compiere azioni moralmente buone, senza presupporre certi istinti, significa invertire l'ordine della natura e trasferire la supremazia dal più alto principio al più basso. Ancora: se la virtù consiste in affetti gentili, più forti sono questi affetti, più grande dovrebb'essere la virtù. Invece, è vero tutto l'opposto: un atto di gentilezza fatto a un amico è minore virtù di quello fatto a un estraneo [27].

Anche peggiore è la cristallizzazione del sentimento in un immaginario « senso morale ». Fare la rettitudine

[27] BALGUY, *The foundation of moral goodness* (SELBY-BIGGE), pp. 527-32.

delle azioni proporzionata alla forza del senso morale, in modo che salga o scenda come l'alcool in un termometro, significa svalutare la cosa più sacra al mondo ed esporla al ridicolo [28]. Ma, senza ricorrere a nessun senso morale, si può mostrare che la sola facoltà dell'intelletto è sufficiente a fondare la moralità. La virtù o il bene non è che conformità delle nostre azioni alle ragioni delle cose; il vizio è il contrario. E l'obbligazione interna, con cui tale conformità si stabilisce, è un giudizio con cui l'uomo, secondo la norma della retta ragione, si sente portato ad agire o a non agire, e ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Le ragioni delle cose sono nella pratica ciò ch'è l'evidenza nella speculazione. L'approvazione nel primo caso, l'assenso nell'altro sono egualmente e immediatamente guadagnati; con la sola differenza che la volontà ha il potere di ribellarsi e l'intelletto no. Ma, quando il volere si ribella, l'immediata conseguenza è un'odiosa percezione di torto e una coscienza di colpa, che possono essere considerate come sanzioni della legge di natura [29].

Però il Balguy finisce per accorgersi che l'eccessivo intellettualismo della sua posizione rende molto malcerta la differenza tra i valori teoretici e i pratici e inesplicabile il comportamento del volere in contrasto coi dettami dell'intelletto. E in una rielaborazione posteriore del suo scritto, egli infatti confessa che « benché un retto giudizio contribuisca alla perfezione dell'azione, non basta a renderla moralmente buona ». Noi compatiamo l'errore, ma condanniamo la malizia: questa differenza di comportamento implica che nell'atto vi sia, in più della percezione della sua rettitudine, qualche altra cosa, ed è l'intenzione buona, cioè un valore essenzialmente pratico [30]. Anche al sentimento il Balguy crede di dover fare una concessione; ma a un sentimento *sui generis*, di cui la ragione stessa è l'oggetto e che prende il nome di compiacenza o di stima. Resta però fermo il carattere subor-

[28] BALGUY, *The foundation of moral goodness* cit., p. 539.
[29] *Ibid.*, p. 547.
[30] *Ibid.*, p. 736.

dinato e secondario di questo affetto: una cosa non è buona perché la stimiamo, ma la stimiamo per il suo intrinseco valore di bontà [31]. Qui, i presentimenti kantiani sono patenti.

Sulla stessa linea di pensiero, ma con vigore mentale assai minore sono il Wollaston, che in *The religion of nature delineated* (1722) fonda sulla morale razionale la religione di natura; il Price, autore di una prolissa *Review of the principal questions in morals* (1758), e, con tendenze più eclettiche, il Paley in *The principles of moral and political philosophy* (1785).

4.

LA MORALE DELLA SIMPATIA E LA MORALE DELL'INTERESSE

All'eccessivo intellettualismo delle dottrine testé esaminate, reagiscono gli scozzesi, con a capo David Hume. Si può considerare la virtù come nient'altro che una conformità a ragione? Questo è il problema capitale che Hume si pone nel III libro del suo *Trattato sulla natura umana* e poi nella *Ricerca sui princìpi della morale*, che è una rielaborazione del saggio precedente. La risposta è nettamente negativa. La morale concerne le azioni e le affezioni, cioè un dominio a cui l'influenza della ragione è estranea. La ragione è scoperta del vero e del falso, che consistono nell'accordo e nel disaccordo delle idee tra loro o tra le idee e l'esistenza di fatto; ora è evidente che le passioni e le azioni non sono suscettive di tali rapporti, essendo realtà complete in se stesse e non implicanti riferimento ad altre passioni ed azioni. Inoltre, la ragione è del tutto inattiva e non può esser fonte di un principio così attivo com'è la coscienza o il senso morale [32]. Prendete un vizio. Esso non appare riprovevole per

[31] BALGUY, *The foundation* cit., pp. 556-70.
[32] HUME. *Treatise*, III, pp. 236-45.

effetto di un ragionamento, ma per un'immediata ripugnanza dettata dal sentimento. Un'impressione sgradevole o gradevole è perciò alla radice di tutti i disvalori e i valori morali; il che vuol dire che la moralità è piuttosto sentita che giudicata. Di qui non si vuole inferire che un carattere è virtuoso perché piace; ma che, nel sentire che esso piace in un certo modo, si avverte che esso è virtuoso. Bisogna dunque distinguere piacere da piacere: c'è un piacere legato al nostro particolare interesse, che è del tutto estraneo alla moralità; altrimenti si dovrebbe concludere che le buone qualità di un nemico, per il fatto che ci urtano, siano da noi riprovate, mentre invece comandano stima e rispetto. Ma c'è anche un piacere disinteressato a cui si può dare la qualità di sentimento morale: esso consiste nella simpatia, cioè nell'atto con cui riviviamo in noi le passioni altrui e vi consentiamo intimamente. Poiché le coscienze individuali non sono immediatamente penetrabili l'una all'altra, non v'è che questa mediata inferenza del sentimento, la quale ci consenta di apprezzare la condotta di un individuo diverso da noi [33].

Sotto l'aspetto fin qui considerato, la dottrina di Hume non è che una precisazione di quella dell'Hutcheson: la simpatia è il prodotto specifico del senso morale. Tuttavia, lo stesso Hume è convinto che un così tenue legame non basta da solo a cementare la vita etica dell'umanità. E in effetti, non appena egli passa, dall'esame di singoli atti e di valutazioni sporadiche a cui il criterio della simpatia può apparire adeguato, allo studio delle grandi istituzioni etiche, sente il bisogno di ricorrere ad altri e più forti princìpi connettivi. Così nell'analisi della giustizia, che occupa buona parte dei suoi scritti sulla morale, egli ricorre principalmente al senso dell'interesse, personale e collettivo, per spiegare la genesi di questa « virtù », e attribuisce alla simpatia solo la funzione sussidiaria di creare un consenso sentimentale dell'individuo verso l'interesse pubblico [34].

[33] *Treatise*, III, pp. 247-8, 336.
[34] *Treatise*, III, pp. 270-1.

Questa stessa oscillazione e transazione eclettica tra i due temi dell'interesse e della simpatia noi troviamo in un altro pensatore scozzese, contemporaneo ed amico di Hume, nell'economista Adamo Smith (1723-1790). La sua opera principale, *The Wealth of Nations*, che inizia la trattazione scientifica dell'economia politica, pone a fondamento della società economica l'interesse individuale, inteso come una forza autonoma, che si esplica con una propria logica, in virtù della quale l'individuo tende a conseguire il massimo vantaggio col minimo mezzo. Ma poiché, secondo la comune visione ottimistica del secolo XVIII, l'interesse collettivo non è che la somma o la risultante degl'interessi individuali, le attività economiche degl'individui concorrono al benessere comune e creano un saldo tessuto di rapporti umani — produzione di beni, scambio, distribuzione e circolazione di ricchezze — in modo del tutto naturale e spontaneo. Ogni estraneo intervento di poteri autoritari, dalla corporazione allo stato, turba l'armonia di questi rapporti e perciò dev'essere deprecato: solo il libero gioco delle forze, cioè la concorrenza non impedita delle energie economiche, può assicurare alla comunità il massimo vantaggio.

A una visione così rigorosamente utilitaristica dell'economia fa riscontro, come per contrappeso, una dottrina dei sentimenti morali, ispirata a quella dello Hume [35]. Una distinzione filosoficamente ragionata di due sfere di attività manca del tutto nell'opera dello Smith: interesse e simpatia si compongono insieme nei suoi libri non diversamente dal modo con cui, nell'attività dei grandi industriali anglo-sassoni, si armonizzano o si compensano la più ferrea condotta degli affari nell'azienda e la più munifica filantropia nella vita sociale. I sentimenti morali sono una specie di valvola di sicurezza per una natura esuberante ed espansiva, troppo coartata nell'angusta cerchia degl'interessi. Per loro mezzo, l'uomo, che non è pago di provvedere unicamente a se medesimo, volge uno

[35] Cronologicamente, *The theory of moral sentiments* precede di molti anni *The Wealth of Nations* (1759, 1776).

sguardo più umano anche agli altri, e li vede come uomini al pari di lui, soggetti che vivono e soffrono e non meri strumenti del suo lavoro. Vuol dir forse questo, che solo gli « altri » sono suscettivi di una valutazione morale? o non giudichiamo moralmente anche le nostre stesse azioni? Lo Smith ha avuto almeno il merito di comprendere che, senza una unificazione in noi, i valori morali sarebbero irrimediabilmente compromessi; ma ha creduto che il principio della simpatia possa egualmente soddisfare a questo più alto compito. Infatti quando, per simpatia, approviamo o riproviamo la condotta di un altro, noi ci poniamo idealmente al suo posto e valutiamo il suo operato come se fosse nostro. Analogamente, siamo in grado di giudicare la nostra condotta a seconda che, oggettivandola in un altro, possiamo o non possiamo simpatizzare con essa. Ciò vuol dire che, per mezzo della simpatia, un'attiva reciprocità di rapporti sentimentali s'istituisce tra noi e gli altri [36].

Ma c'è ancora un problema, che non sfugge all'acume critico dello Smith. Se la morale consiste in sentimenti immediati, come si spiega che essa si esprime in norme e in imperativi? La risposta dello Smith è che le regole sono una elaborazione ulteriore per mezzo della ragione di un contenuto primitivo più semplice. Esse sono, in ultima istanza, delle astrazioni fondate sulla ripetuta esperienza di ciò che, in casi particolari, le nostre facoltà morali approvano o disapprovano. E, quando si sono ben fissate nella mente per abituale riflessione, esse possono esserci di grande utilità nel correggere le rappresentazioni erronee che scaturiscono dall'egoismo [37].

Il compromesso tentato dallo Hume e dallo Smith tra i due princìpi dell'utilità e del sentimento è stato infine sconfessato dall'ultimo moralista inglese del '700, Geremia Bentham, fondatore di una etica più rigorosa-

[36] A. SMITH, *The theory of moral sentiments* (SELBY-BIGGE), p. 306.

[37] *Ibid.*, pp. 315-7. È degno di nota osservare che lo Smith, pur parlando di facoltà morali, neghi l'esistenza di uno specifico senso morale (p. 347).

mente utilitaristica. Porre la simpatia a fondamento della moralità, egli dice, significa negare ogni principio morale e lasciare tutte le valutazioni pratiche in balìa delle mutevoli passioni umane. Se voi punite nella misura in cui odiate, la conseguenza sarà che, qualora non odiate, non punirete affatto [38]. Unica molla dell'azione e unico criterio del giudizio è invece per lui l'interesse, che, procedendo dagl'impulsi psicologici elementari del piacere e del dolore, include in sé le esigenze più vitali del sentimento, e trasformandole in motivi consapevoli della condotta, le eleva a princìpi razionali. Nella distinzione degl'interessi in individuali e collettivi è adombrata la distinzione tra un'utilità in senso stretto e una moralità: distinzione di grado e non di natura, poiché non essendo l'interesse collettivo se non la somma degli interessi individuali, la moralità è mera espansione o estensione dell'utile. La grettezza di questa concezione è in qualche modo compensata dall'ardore con cui il Bentham si sforza di applicarla nei domini della legislazione e della politica. Quivi egli compie una innovazione analoga a quella già compiuta dallo Smith nell'economia politica, mostrando che il miglior modo di governare è di lasciar che gli uomini si governino da sé, seguendo la legge dei propri interessi, naturalmente armonici e convergenti. Il radicalismo inglese del secolo XIX ha le sue radici in queste premesse teoretiche, chiaramente enunciate e sviluppate dal Bentham [39].

5.

LE ORIGINI DELL'ESTETICA

Di un'estetica nel senso moderno della parola, come il Croce ha mostrato [40], non si può propriamente parlare

[38] BENTHAM, *An introduction to the Principles of morals and legislation* (1789, SELBY-BIGGE), p. 370.

[39] Per un più ampio esame del problema, si veda la mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1959 [6], pp. 99-116.

[40] CROCE, *Le due scienze mondane*, in *Ultimi saggi*, Bari 1935

prima del '700. L'antichità e il Rinascimento hanno creato delle Poetiche, cioè delle dottrine intese a caratterizzare le opere d'arte nella loro struttura oggettiva; ma una concezione che fa scaturire l'arte dalle intime fonti della soggettività non era possibile prima che, con la filosofia moderna, la soggettività fosse posta al centro dell'interesse speculativo. È quindi perfettamente spiegabile che il soggettivismo inglese del '700 abbia dato un suo apprezzabile contributo al sorgere della nuova disciplina filosofica; ma è caratteristico notare che è mancato ai fondatori di essa la coscienza di aver posto al mondo qualcosa di nuovo, sia perché ne hanno concepito i problemi in modo molto rapsodico e frammentario, senza coordinarli in un unico corpo di dottrine, sia perché il nuovo punto di vista che hanno introdotto nello studio di quei problemi non è apparso ad essi inizialmente come un criterio autonomo, ma solo come una estensione analogica di quello già in uso nelle scienze morali. V'è un senso del bello, come v'è un senso del bene; nell'un caso e nell'altro dei valori oggettivi sono ricondotti alla comune fonte della sensibilità e del sentimento; e, poiché l'importanza dei problemi etici appare predominante, la considerazione dei problemi estetici s'insinua quasi di sfuggita, come un'esemplificazione subordinata e secondaria di un principio più alto. In seguito poi, l'influenza del pensiero francese, che assai tempestivamente ha dibattuto le quistioni del bello e del sublime, del gusto e del genio, ha giovato a precisare e ad arricchire l'originario e generico « senso del bello »; così anche in Inghilterra v'è stata, nella seconda metà del '700, una fioritura di saggi di estetica.

I preludi del nuovo indirizzo di pensiero sono da ricercare negli scritti dello Shaftesbury, dove il sentimento della bellezza comincia ad apparire accanto a quello della moralità, come fonte soggettiva dei valori estetici. Alcuni motti epigrammatici che da essi si possono estrarre appaiono d'una impressionante modernità. « Bello è ciò che abbellisce, non ciò ch'è abbellito »; « il bello non è nella materia, ma nell'arte e nel disegno, non nel corpo,

ma nella forma e nel potere formativo »; « nella bellezza è la verità » (contro il motto di Boileau: *rien n'est beau que le vrai*[41]). Riunendo insieme queste frasi, il Cassirer ha potuto attribuire allo Shaftesbury la paternità di un'estetica già molto evoluta; ma in realtà egli si è illuso sul loro significato, conferendo ad esse una pienezza e una maturità che hanno ottenuto solo dopo due secoli di studi estetici. Negli scritti dello Shaftesbury, invece, esse non sono che delle osservazioni felici, ma sporadiche e senza capacità di organico sviluppo. Tutto ciò che si può attribuire al precursore inglese del romanticismo è un'acuta percezione che il vero punto di vista per giudicare l'arte non è quello che la commisura mimeticamente a un modello naturale, ma quello che la riferisce al soggetto che la crea e che la gode, cioè al genio e al gusto. In che cosa però consista questo riferimento, lo Shaftesbury è ancora assai lontano dal poter precisare.

Anche nel saggio di Hume *Of the standard of taste* non si trova più che qualche vago sentore sulla natura del gusto estetico e sulla sua assolutezza, dipendente da ciò, che « ogni sentimento è giusto, perché il sentimento non si riferisce a niente altro al di là di se stesso, ed è sempre reale, anche se l'uomo non n'è consapevole ». Più particolareggiato e metodico è il *Saggio sul gusto* del Gerard, che nel 1756 ottenne il premio di un concorso bandito su questo tema da una società di Edimburgo. Il gusto, mediante il quale noi apprezziamo l'arte, è considerato dal Gerard, sulla traccia degli autori francesi, come un'attività composita. Vi sono in esso degli elementi sensibili, che appartengono propriamente al senso interno e che ci fanno avvertire il piacere e il dolore; degli elementi immaginativi, strettamente connessi con quelli, in un modo però che il Gerard non riesce a determinare; e infine degli elementi intellettuali, da cui dipendono il giudizio e la discriminazione estetica. La presenza di questi ultimi ci è rivelata anche indirettamente dalla progressività del gusto, che è all'inizio imperfetto e

[41] CASSIRER, *Die Philos. der Aufklärung*, p. 420.

limitato, ma si perfeziona gradualmente con l'educazione e l'esperienza. Ciò che si chiama « buon gusto » è una felice combinazione ed armonia dei vari fattori costitutivi [42].

Il Gerard affronta anche il problema dei rapporti del gusto col genio. La connessione è così evidente, che ha dato luogo alla massima, che gli artefici più abili sono anche i migliori giudici d'arte. Ma in che cosa particolarmente consiste? La prima qualità del genio è l'invenzione, che dipende da un'immaginazione molto estesa e da una capacità di paragonare tra loro le idee che a prima vista sembrano più lontane. I princìpi associativi sono così rapidi in un uomo di genio, che appena un'idea si presenta al suo spirito, egli percepisce subito quelle che hanno connessione con essa. Ma questi materiali possono al principio esser messi insieme confusamente; tornandovi sopra, il genio forma, dalla massa che l'immaginazione ha foggiato, un tutto ben proporzionato e armonico. Siffatto lavoro esso non potrebbe però compiere da solo; ma ha bisogno del gusto che lo guidi. E il gusto tiene l'immaginazione a briglia, interpone dovunque il suo giudizio, ed esercita una azione selettiva ed epuratrice. Genio e gusto possono però essere anche separati: v'è gente che, non avendo genio, non cessa di aver gusto, e viceversa. L'immaginazione esiste in tutti i due casi, ma in grado e in tono diverso [43].

Il gusto perfeziona non solo il genio, ma anche il critico d'arte. Un critico deve avere non solo sentimento, ma anche discernimento e sicurezza di giudizio. Infine, v'è un'influenza del gusto anche sulle passioni. Queste ultime traggono in gran parte la loro origine e la loro forza dalle idee che l'immaginazione attinge al gusto, e perciò si colorano diversamente nei vari individui, secondo il gusto particolare di ciascuno [44].

Di gran lunga più importante è la *Philosophical inquiry*

[42] GERARD, *Essai sur le goût*, tr. fr. 1766, parte 2ª, sez. 1ª e 2ª.

[43] *Ibid.*, parte 3ª, sez. 2ª.

[44] *Ibid.*, parte 3ª, sez. 3ª e 6ª.

into the origin of our ideas of the sublime and beautiful del Burke. Anch'essa, in una introduzione sul gusto, considera questa facoltà come una percezione complessa, che consta dei piaceri primari del senso, dei piaceri secondari dell'immaginazione e delle conclusioni dell'intelletto [45]. Più brevemente, sensibilità e giudizio sono i componenti principali del gusto. Ma il Burke non si contenta di quest'analisi psicologica; egli giunge quasi al margine del problema propriamente filosofico che concerne l'universalità del gusto. Infatti, nel valutare gli elementi costitutivi di esso, egli contesta l'estremo relativismo della massima *de gustibus non est disputandum*, attribuendo una certa normalità ai piaceri e ai dolori sensibili, e, quanto all'immaginazione, ritiene che anch'essa sia qualitativamente eguale in tutti gli uomini [46]. Per il fattore intellettuale, infine, non sorge neppure il dubbio che sia identico.

Questa stessa preoccupazione, di assicurare universalità ai valori estetici, si rivela nella ricerca dell'oggetto del gusto, cioè della bellezza. Il Burke oscilla tra una concezione soggettivistica e una concezione oggettivistica del bello. Egli comincia col determinarlo come ciò che piace; ma distingue un piacere che ci spinge al possesso dell'oggetto che lo suscita, da un piacere scevro da desiderio, cioè disinteressato e puro, che è proprio della bellezza. Però non approfondisce la natura soggettiva di questo piacere, immaginando che esso sia individuato, non per se stesso, ma dalla qualità dell'oggetto. Esclude tuttavia la veduta tradizionale che la qualificazione del bello risieda nella proporzione: questa è una proprietà intellettuale, che non può essere quindi una causa primaria agente sui sensi e sull'immaginazione. Per intendere che una cosa è proporzionata, occorre lunga attenzione e ricerca, mentre la percezione del bello è istantanea, senza ragonamento. E, d'altra parte, le bellezze della natura vegetale e animale, pur non avendo proporzioni costanti,

[45] BURKE, *A philos. inquiry*, ecc. (*Works*, 1854, v. I), p. 63.
[46] *Ibid.*, pp. 56, 59.

piacciono lo stesso. Analogamente, egli esclude che la causa del bello possa risiedere nella perfezione e nell'adattamento allo scopo (*fitness*), perché in essa l'effetto precede ogni conoscenza del valore razionale e dell'uso utilitario. Parrebbe così che egli dovesse concludere che niente di oggettivo qualifica la bellezza; e invece, dopo tante negazioni, egli cade nello stesso errore ammettendo altre qualità egualmente oggettive e molto più labili, come la relativa piccolezza, la morbidezza, il mutamento graduale, la delicatezza, il colore brillante [47].

Per questi caratteri, il bello si distingue dal sublime, i cui oggetti sono grandi, negletti, dalle linee rigide, senza vaghezza di colore. Ma anche per il sublime, le caratterizzazioni oggettive s'intrecciano con le soggettive. Mentre la causa del bello è il piacere, la causa del sublime è il terrore. Tutto ciò che è atto in qualunque modo a eccitare idee di paura e di pericolo, cioè che comunque è terribile, è fonte di sublime. Ma quando il pericolo e la paura incalzano troppo da vicino, essi sono semplicemente terribili; perché possano suscitare il sentimento del sublime bisogna che siano alquanto lontani e tali da non apparire come attualmente nocivi e distruttivi della persona. Si genera allora una specie di *delightful horror*, una *tranquillity tinged with terror*, che può aver vari gradi, dalla stupefazione, alla riverenza e al rispetto: che sono appunto i gradi del sublime [48].

Da questa breve esposizione si avverte facilmente di quanto sia debitore Kant a Burke nella sua analisi del sublime e del bello.

6.

STORIOGRAFIA E POLITICA

Anche la storiografia inglese del '700 si può considerare come una propaggine del moralismo, nel senso che,

[47] BURKE, *A philos. inquiry* cit., parte 3ª, sez. 1ª-2ª.

[48] *Ibid.*, parte 1ª, sezione 7ª; parte 3ª, sezione 27ª; parte 4ª, sezione 5ª.

non avendo ancora una posizione autonoma nella vita dello spirito, essa si appoggia alle discipline che considerano l'uomo nella sua formazione e nei suoi rapporti etici e sociali. Si suole considerare il Settecento come il secolo per eccellenza anti-storico, cioè ostile alla concezione di uno sviluppo graduale e organico dell'umanità. E infatti, se si prendono alcune tipiche manifestazioni della mentalità illuministica, come la religione naturale o il diritto naturale, si trova che alla radice di esse v'è una visione statica e inerte della natura umana, come di una realtà sempre identica, che le vicende della storia possono, sì, rivestire di varie fogge, e magari scalfire o intaccare alla superficie, ma non trasformare dal profondo. Tuttavia questa visione, per quanto anti-storica, ha contribuito positivamente allo studio della storia, almeno con l'incoraggiare una ricerca critica sull'efficacia o sull'inefficacia dei costumi, delle tradizioni e delle istituzioni umane. Anche ridotta a una storia di errori o di abusi o di pervertimenti, è pur sempre un embrione di storia.

Ma questo estremo razionalismo naturalistico non compendia in sé tutte le tendenze della mentalità settecentesca; ve ne sono altre più consone alla formazione d'interessi storiografici. Comincia gradualmente a farsi strada l'idea che la natura delle cose, conforme all'etimologia stessa del nome, sia « il loro nascimento in certe forme e in certe guise »; e infatti i problemi delle origini delle idee, della società, della religione, dello stato, sono sempre più largamente dibattuti; e se anche spesso si confonde l'origine storica e organica con una composizione meccanica di elementi, non è disconoscibile in quelle ricerche un certo orientamento verso la storiografia. Ma v'è di più. Una delle tendenze principali del secolo è verso lo sperimentalismo, di cui le scienze della natura hanno rivelato gl'incomparabili pregi; ora nelle discipline che hanno per oggetto l'uomo, dove l'esperimento da laboratorio non è possibile, la storia può offrire un surrogato di esso, nell'osservazione estesa nel tempo e nello spazio degli atti e dei costumi umani, su cui si fondano i confronti e le generalizzazioni induttive. Di qui un

nuovo incentivo a ricerche storiche assidue fino nelle terre più remote e nei tempi più lontani, facilitate dalle scoperte geografiche e archeologiche, e a ravvicinamenti mentali spesso bizzarri (data da questo tempo l'ammirazione razionalistica per la Cina), ma sempre utili a titolo di ginnastica mentale, in servigio della preparazione storiografica.

La dottrina della storiografia, che in sede filosofica più direttamente c'interessa, è rappresentata nella prima metà del secolo dalle *Letters on the study and use of history* del Bolingbroke. Esse non sono uno studio sull'intima struttura della storia, ma, più che altro, una eloquente descrizione dei vantaggi che la storia arreca ai suoi cultori. Essa guarisce gli uomini da quella ridicola e urtante vanità per cui gli abitanti di un paese antepongono se stessi a quelli di ogni altro e fanno dei propri costumi e delle proprie opinioni le regole del diritto e del torto, del vero e del falso. Un altro vantaggio della storia è che i suoi esempi sono completi; tutta la lezione è presente innanzi a noi; anzi assai spesso sono presenti le varie lezioni che la filosofia si propone d'insegnarci, con le loro implicite conseguenze. Sotto questo aspetto, la storia è più esauriente dell'esperienza empirica, che ci fa vedere una parte sola del fenomeno, perché siamo nati troppo tardi per vederne il principio e moriamo troppo presto per vederne la fine. *History is the ancient author, experience is the modern language.* Essa può paragonarsi alla filosofia, per la natura del suo insegnamento: solo che l'impartisce con esempi invece che con dottrine. E non è vero che la storia sia sempre falsificatrice. Quando il materiale storico abbonda, anche il falso può servire a scoprire la verità; e se le varie storie, ispirandosi a passioni diverse si contraddicono, con ciò stesso si confutano a vicenda e lasciano così emergere il vero [49].

L'apologia del Bolingbroke è stata ripresa e ampliata nella 2ª metà del '700 dal Priestley nelle sue *Lectures*

[49] BOLINGBROKE, *Letters on the study and use of history*, London 1752 (2ª ediz., la 1ª è del 1735), pp. 25, 32, 48, 55.

on history and general policy. La storia è intesa a migliorare tutte le facoltà dello spirito umano, servendo a divertire l'immaginazione, a educare l'intelletto e a rafforzare i sentimenti morali. Sotto questo aspetto, essa è preferibile alle opere di « finzione », che per loro natura non sono capaci di altro uso fuori di quello designato dall'autore, mentre la vera storia, essendo una mostra delle opere della provvidenza, dove ogni cosa ha infinite relazioni ed usi, è un'inesauribile miniera di valide conoscenze [50].

Il Priestley si addentra anche nei problemi della tecnica e della metodologia storica. Egli apprezza lo studio accurato delle fonti, che consistono per lui, non solo nella tradizione orale e nei documenti scritti, ma anche nei monumenti, nelle medaglie, nelle monete, ecc., da cui si possono indirettamente ricavare notizie sugli usi e costumi dei popoli. Distingue fonti dirette e indirette, consigliando opportunamente di non limitarsi ai libri degli storici professionisti, ma di prendere informazioni anche dai poeti, dagli oratori, dagli artisti. Specialmente il linguaggio è un'ottima guida per lo storico. Grande importanza spetta alla cronologia, in servigio della quale il Newton ha posto la sua scienza astronomica, correggendo con un ingegnoso criterio le genealogie arcaiche. Quanto al contenuto dei fatti, il Priestley deplora che gli storici dedichino troppa attenzione alle cose più apparenti, alle battaglie, agl'intrighi politici, trascurando la conoscenza dei progressi della legislazione e dei mutamenti delle costituzioni, da cui un politico può trarre informazioni utili e un filosofo materia di dottrine.

Anche il Priestley crede che la storia impartisca un ammaestramento per esempi ed abbia stretti rapporti con la filosofia, non solo per il contenuto della sua lezione, ma anche per la forma scientifica di cui si serve, che non è il mero racconto annalistico, ma la concatenazione causale degli avvenimenti [51].

[50] PRIESTLEY, *Lectures on history and general policy*, 1788, pp. 4-5.

[51] *Ibid.*, pp. 30, 45, 69, 71, 75, 105, 247.

In questo progressivo ampliamento dei quadri della storiografia bisogna riconoscere l'influenza esercitata dalle tre grandi opere storiche inglesi della seconda metà del '700: la *Storia d'Inghilterra* di Hume, la *Storia dell'Impero di Carlo V* di Robertson e la *Storia della decadenza e della caduta dell'impero romano* di Gibbon.

Apparse l'una dopo l'altra in un quarantennio, esse rappresentano tre stadi successivi di sviluppo e di maturità della storiografia inglese. Il loro comune modello è Voltaire; ma Hume vi porta di suo una certa ristrettezza mentale, che rifugge dai disegni architettonici e dagli ammaestramenti filosofici, e si compiace delle curiosità minute, disposte diligentemente in serie, ma senza intimo nesso né senso. Per lui l'interesse storico si concentra sull'individuale e sul particolare: quindi l'ossatura della sua *Storia d'Inghilterra* è data dalla successione dei re, e tutta la narrazione s'irradia da quel centro, quasi mai sorpassando il breve raggio dei pettegolezzi di corte, della schermaglia politica dei Lords e dei Comuni e delle guerre esterne ed interne. Le vicende della cultura (salvo qualche episodico giudizio), dell'economia, della legislazione, delle istituzioni, tutto cade fuori di questa *Storia*. La valutazione e il giudizio storico sono di solito assenti; in loro vece subentra, come segno dell'interessamento dello storico al proprio tema, la simpatia o l'antipatia per i personaggi: così Hume mostra di apprezzare più Carlo I che Cromwell, sol perché ha in odio il fanatismo religioso. In fondo, l'aridità di quest'opera è un'immediata conseguenza dello scetticismo del suo autore: indifferente in materia religiosa, egli non può apprezzare le lotte di religione; conservatore alquanto cinico in politica, egli non può attribuire un senso e un'evoluzione alle contese politiche; critico del concetto di causa, egli vede le vicende umane succedersi a caso o intrecciarsi bizzarramente tra loro. La sola forza che lo sostiene nella sua lunga fatica è la curiosità: una curiosità vigile, attenta, da vero ricercatore di notizie, che conferisce, più del materiale scoperto, un valore storico al suo racconto.

Un più ampio respiro ha la *Storia di Carlo V* di Ro-

bertson. L'introduzione è un rapido *excursus* attraverso i secoli del Medio Evo, guidato da un sentimento profondo del progresso che lo spirito umano è venuto gradualmente compiendo. L'autore condivide la comune idea dell'illuminismo che il medio evo sia un'età di barbarie e di oscurantismo, ma sa dosare le ombre e la luce, comprendendo che nella stessa barbarie v'è una freschezza di forze vive e sorgive, e che nel cammino dell'umanità i tempi di Talete e di Socrate presuppongono quelli di Omero [52]. Se mai, il torto di quella che Vico (ignoto al Robertson) chiama la « barbarie ritornata » è di essersi voluta cimentare coi problemi teologici della decadente speculazione bizantina e di aver così appesantita la propria cultura con astrusità e sofismi, che il gusto razionalistico dell'autore non può in nessun modo apprezzare. Ma in altre sfere di attività, dove gli uomini non sorretti dall'esperienza del passato hanno dovuto ricominciare da sé il proprio lavoro, egli segue il loro sforzo con più viva simpatia e comprensione e cerca di spiegarsi, in base alla loro credenza in una divinità presente e cointeressata a tutte le vicende del mondo, i loro costumi, le loro leggi, i loro istituti. Nella vita politica di quei secoli, egli sa cogliere, malgrado le apparenze unitarie simboleggiate dall'impero e dalla chiesa, quel che vi è di disgregato e di frammentario, in cui consiste la peculiarità del feudalesimo; e, attraverso lo studio dei rapporti sempre più stretti che si sono andati creando tra gli uomini, coi commerci, colle crociate, con le stesse guerre civili ed esterne, egli spiega come si sia formato il sistema politico dell'Europa moderna, dove, malgrado i visibili contrasti, v'è una stretta solidarietà tra tutti i popoli, in modo che ciò che avviene nell'uno reagisce immediatamente sugli altri.

Molto più diluito e meno efficace dell'introduzione è lo studio dell'età di Carlo V, che è condotto con aderenza troppo passiva alle fonti. Tuttavia il Robertson intende assai meglio di Hume l'importanza vitale delle lotte della Riforma, che assorbono la massima parte delle ener-

[52] ROBERTSON, *Hist. de Charles V* (tr. fr., Paris 1838), p. 31.

gie storiche di quell'età. A differenza del suo predecessore, egli è sorretto da una forte credenza nella necessità del concatenamento causale dei fatti e nel valore di essi, al di sopra della loro particolarità, come elementi di un disegno comune, che può sfuggire all'intenzionalità degli agenti, ma che lo storico, guardando a distanza, ha l'obbligo e la possibilità di rintracciare. Perciò egli omette dalla sua narrazione tutto ciò che non ha se non un interesse episodico, per « raccogliere solo i grandi avvenimenti i cui effetti sono stati universali, o si fanno sentire ancor oggi »[53]. Infine, tra i pregi non trascurabili della sua opera, bisogna ricordare che, scritta da un presbiteriano scozzese, essa dimostra molta equanimità verso i cattolici.

Ma il capolavoro della storiografia inglese dell'illuminismo è la *Storia della decadenza e della caduta dell'Impero romano* del Gibbon. Nella sua *Autobiografia*, l'autore riconosce il debito che ha contratto con Voltaire, a cui ha attinto quel razionalismo spregiudicato e, sarei per dire, implacabile, che permea tutta la sua storia. Ma egli aggiunge che, insieme con gli scritti di Voltaire, le sue letture più formative sono state le *Provinciali* di Pascal e *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu[54]; e infatti la vivacità volteriana appare in lui temperata dalla serietà e dalla gravità delle altre fonti. Dal punto di vista della larghezza dell'informazione e dell'uso accurato delle fonti, la sua *Storia*, come osserva giustamente un critico, ha superato il triplice controllo dello zelo teologico, dell'emulazione letteraria e dell'invidia erudita: ancor oggi, aggiornata in base agli studi e ai ritrovati più recenti, essa è la più compiuta ricostruzione storica dei secoli dell'impero. Nella distribuzione dell'immenso materiale, essa supera l'estrinseco criterio cronologico e annalistico di Hume, con una connessione organica, secondo le affinità e i rapporti intrinseci dei temi trattati. La narrazione degli avvenimenti vi s'intreccia con lo studio delle istitu-

[53] *Ibid.*, prefaz.

[54] GIBBON, *Memorie della mia vita e degli scritti*, tr. it., 1915, p. 90.

zioni civili, religiose, giuridiche, politiche; per la prima volta, il centro dell'interesse storico non è un personaggio, ma un ente collettivo, l'impero, come complesso di quegl'istituti, considerati nel loro movimento. Quel che v'è di astratto nel razionalismo gibboniano è alquanto dissimulato dalla natura stessa dell'argomento: trattandosi della storia di una decadenza, non si può infatti dire fino a qual punto la ragione del giudizio negativo sia dovuta all'oggetto o alla mentalità dello storico. Ma, che questa vi abbia la sua parte, si rivela dall'incapacità stessa del Gibbon a cogliere i germi di vita nuova che si sviluppano in quella decomposizione.

Tale incapacità è specialmente visibile nello studio del cristianesimo, che è per il Gibbon uno dei principali fattori della decadenza dell'impero. Egli porta, nell'esame delle origini cristiane un criterio schiettamente umanistico, distaccato anche nel tono della narrazione da ogni spirito polemico. « Il teologo, egli dice, può indulgere al piacevole compito di descrivere la religione com'essa è discesa dal cielo, ornata della sua nativa purezza. Ma un più malinconico dovere è imposto allo storico, cui tocca di scoprire l'inevitabile miscuglio di errore e di corruzione che essa ha contratto in una lunga residenza sulla terra, tra una debole e degenerata razza di uomini »[55]. Ed egli adempie questo compito con una coscienziosità meticolosa, sfrondando le leggende, polverizzando le dottrine, perfino contando con avarizia il numero degli autentici martiri cristiani, per sfatare il presunto eroismo dei primi secoli del cristianesimo. Qui il suo volterianismo ha tutto l'agio di manifestarsi in pieno, ma senza motteggi, senza derisioni, con una pacatezza imperturbabile, che rende anche più feroce la requisitoria. Si sente però alla fine il bisogno di domandarsi come mai il cristianesimo abbia potuto conquistare il mondo, se nulla di veramente nuovo e di vivo esso ha portato nel suo messaggio e nel modo con cui s'è sforzato di propagarlo;

[55] GIBBON, *The history of the decline and fall of the rom empire* (in 8 voll., London 1908), II, c. 15, pp. 151-2.

tuttavia il Gibbon non avverte l'esigenza di questa domanda, perché il cristianesimo entra nel suo quadro solo come un elemento di dissoluzione, non come autore di una nuova creazione. Bisogna allora riconoscere che il quadro stesso è insufficiente a contenere la pienezza di una rappresentazione storica.

Al progresso della storiografia inglese del '700 molto hanno contribuito la creazione, avvenuta nello stesso tempo, della scienza economica e il rinnovamento degli studi politici. La prima ha richiamato una più vigile attenzione sulle idee dell'utilità e dell'interesse che, se nel loro travestimento moralistico appaiono, come s'è visto, grette e anguste, invece nella loro sfera appropriata di azione, hanno una capitale importanza sullo svolgimento delle vicende umane. Di più, rivelando che gl'interessi, nell'esplicarsi pur attraverso lotte e contrasti, sono armonici e convergenti, la scienza economica ha mostrato che v'è nelle società umane un tessuto connettivo assai più saldo di quello che visibilmente si manifesta nei rapporti della soggezione e del dominio politico. S'è venuta formando così l'idea di nuove forme di organici aggruppamenti umani, come l'azienda, il mercato, la classe economica, ecc., e di celate forze che agiscono su di esse, come quelle della produzione, della circolazione e della distribuzione dei beni. Il pensiero storico è stato condotto a poco a poco a sondare nel sottosuolo economico per scoprire le ragioni di molte appariscenti vicende, che prima attribuiva all'arbitrio degl'individui o alla cieca fatalità.

D'altra parte anche l'approfondimento della politica, iniziato dal Locke, ha rivelato un analogo gioco di forze, dal cui equilibrio o squilibrio dipende l'assetto o il movimento degli stati. La dottrina lockiana dei « poteri », passando in Francia, ha acquistato col Montesquieu una più chiara linea razionalistica; e l'interpretazione è parsa agl'inglesi stessi così geniale e illuminata che si son serviti di essa, piuttosto che del testo originale, per intendere il carattere e l'evoluzione dei propri istituti politici. Sono nati così i *Commentaries on the laws of England* del

Blackstone, che sono stati il vangelo del liberalismo inglese. Vi si trova spiegato il particolare meccanismo dei poteri direttivi dello stato (re, Lords, Comuni) indipendenti l'uno dall'altro, ma intrecciati in modo che l'uno incatena l'altro col suo gioco, e tutti insieme, pur tenendosi reciprocamente in iscacco, si muovono e imprimono il loro moto al corpo politico.

Ma la stessa chiarificazione razionalistica palesa che in quel gioco di forze v'è qualcosa che la perizia del più intelligente meccanico non avrebbe saputo escogitare, né potuto effettuare di suo arbitrio; qualcosa che è il prodotto di una lunga serie d'insensibili riadattamenti, di una tradizione storica scritta nelle cose, più che nelle leggi e nelle costituzioni. La percezione di questo *quid* imponderabile, che però è divenuto un elemento costitutivo anche della loro mentalità, ha reso gl'inglesi molto cauti nell'escogitar nuovi sistemi politici e poco inclini a credere che un mutamento improvviso delle costituzioni e delle leggi possa trasformare la società nel suo interno. Sicché, quando sul finire del secolo è risonata anche in Inghilterra la parola « rivoluzione », che al razionalismo francese sembrava portasse in sé la panacea di tutti i mali, gl'inglesi si sono mostrati diffidenti e, malgrado i frequenti consensi verbali, si sono di fatto trincerati dietro il loro istintivo conservatorismo. Non l'eloquenza parlamentare di Fox o di Sheridan, non i *Diritti dell'uomo* di Paine, non la *Giustizia politica* di Godwin, sono le espressioni più veraci della mentalità inglese di fronte alla rivoluzione (benché esprimano anch'esse un aspetto importante del razionalismo inglese), ma le *Riflessioni* del Burke, che segnalano l'incipiente distacco nell'avviamento politico dei due popoli. Le *Reflexions on the French Revolution*, pubblicate nel 1790, prendono lo spunto dall'analogia che il Price aveva cercato d'istituire tra la rivoluzione inglese del secolo XVII e quella francese in corso, e ne mostrano l'inconsistenza. Nell'Inghilterra del '600, non il popolo, ma la corona è stata rivoluzionaria, nel senso che ha preteso sovvertire le tradizioni nazionali in nome dei princìpi metafisici del diritto divino dei re: e gl'inglesi,

rovesciando la monarchia, non hanno fatto che tornare alle loro antiche consuetudini: la loro rivoluzione è stata essenzialmente conservatrice. « Dove mai e quando hanno essi immaginato un preteso diritto di scegliere i propri governanti o di cacciarli per cattiva condotta? L'idea stessa di fabbricare un nuovo governo, egli soggiunge, basta a riempirci di disgusto e di orrore. Noi desiderammo nel periodo della nostra rivoluzione, e desideriamo ancora di derivare tutto quello che possediamo da un'eredità dei nostri antenati. Tutte le riforme che abbiamo fatto procedono dal principio del riferimento all'antichità. La stessa *Magna Charta* non fa che richiamarsi a una antica consuetudine. Ed è qui un sicuro principio di conservazione, che non esclude affatto una possibilità di miglioramento. »

« Che fanno invece i francesi? Essi sovvertono tutte le loro istituzioni e i loro costumi, per instaurare diritti naturali e metafisici. E non riflettono che questi, pur avendo un innegabile fondamento, con l'entrare nella vita comune subiscono una rifrazione dalla linea retta, non diversamente da un raggio di luce che attraversa un denso *medium*. Quindi nella grande massa delle umane passioni e relazioni, i primitivi diritti dell'uomo sottostanno a tale una varietà di rifrazioni e riflessioni, che diviene assurdo parlare di essi, come se persistessero nella semplicità della loro direzione originaria. E si conceda pure, egli prosegue, che la società sia un contratto. Essa però non è un accordo di egoismi e di interessi meramente occasionali che possono essere disciolti a piacere; lo stato non è una convenzione simile a quella che si può fare per commerciare pepe o tabacco. Esso deve essere guardato con ben altra riverenza, perché non è un contratto avente per oggetto cose che vertono sull'esistenza materiale di una effimera e distruttibile natura; ma è una collaborazione in ogni scienza, in ogni arte, in ogni virtù, in ogni perfezione. Esso unisce insieme non soltanto le generazioni presenti, ma anche le passate e le future. » [56]

[56] Ho trascritto questo brano dalla mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1959 [6], dove si può attingere una più larga informa-

Come l'etica dello Shaftesbury, così la politica del Burke prelude al romanticismo.

zione sul pensiero politico inglese. Del Burke giova ricordare un altro scritto politico, che precede di molti anni quello sulla rivoluzione: *Vindication of natural society*, inteso a ridurre all'assurdo i princìpi anarchici dei precursori della rivoluzione.

Capitolo Quarto

DA BERKELEY A HUME

1.

MATERIA E SPIRITO

Le storie dinastiche della filosofia, nello studiare l'empirismo inglese, sogliono congiungere immediatamente Berkeley a Locke, Hume a Berkeley, come tre anelli di una stessa catena. Questa rappresentazione è esatta, se non si considera che il nudo schema del procedimento mentale che si svolge dall'uno all'altro. Togliete l'inconsistente compromesso lockiano tra la materia e lo spirito, negate la distinzione tra le qualità primarie e le secondarie, quindi annullate il concetto della materia che riposa su di essa, ed avete Berkeley. Estendete la critica berkeleyana delle idee astratte e della sostanza materiale anche allo spirito, eliminate il concetto dommatico della causalità che collega gli spiriti finiti a Dio, ed avete il fenomenismo scettico di Hume. Pure, questi così facili passaggi mentali da una posizione all'altra dissimulano diversità profonde di atteggiamenti spirituali e sottintendono laboriose crisi maturate nell'ambiente storico e rivissute nella coscienza dei singoli pensatori. Dal cauto eclettismo metafisico di Locke, al fervore religioso e allo zelo apologetico di Berkeley, al radicalismo iconoclasta di Hume, vi sono in realtà dei salti troppo grandi, perché una sottile trasformazione dottrinale e una mera differenza psicologica dei tre temperamenti possano da sole colmarli. Bisogna invece pensare che i problemi posti dal Locke sul terreno speculativo,

traversando nel corso del loro sviluppo un ambiente spirituale agitato da preoccupazioni di ordine diverso, e più specialmente di natura etico-religiosa, abbiano suscitato azioni e reazioni vivaci e si siano venuti caricando di significati più complessi, che spiegano il loro avviamento ulteriore. Il passaggio da una posizione teoretica a un'altra appare, così, mediato dall'intersezione di interessi vitali, che a loro volta ricevono luce e indirizzo dai nuovi concetti speculativi a cui hanno dato origine.

Uno dei problemi più intensamente vissuti nella temperie mentale creata dal *Saggio* di Locke, e che fanno da tramite al nuovo avviamento speculativo, è quello di una morale indipendente, già da noi esaminato. Per mezzo di esso la coscienza etica comincia a svincolarsi dalla dipendenza verso la teologia tradizionale e a tentar nuove vie, in cui meglio si rivela la spontaneità e l'autonomia della sua natura. Un altro problema che suscita maggiori contrasti concerne i rapporti tra la materia e lo spirito. Locke, pur serbando fede al dualismo cartesiano, aveva sollevato, in forma dubitativa, la quistione, se la materia potesse pensare, provocando così la protesta del vescovo di Worcester. Questo dubbio, in tanto era possibile, in quanto per lui la materia costituiva qualcosa di più consistente che non la mera estensione dei cartesiani, essendo dotata di un complesso di qualità primarie, il cui numero poteva essere ancora accresciuto, in modo che dal loro concorso scaturissero la sensibilità e il pensiero. D'altra parte, però, questo incoraggiamento al materialismo era contrastato da una tendenza opposta, egualmente insita alla dottrina lockiana. Ivi il significato della materia era duplice ed equivoco: essa era insieme un'idea e una causa o un sostegno oggettivo di idee. Come idea, era anche la più astratta e vaga delle rappresentazioni mentali e soggettive, una specie di *caput mortuum* che non poteva reggere a lungo all'urto di una più rigorosa critica gnoseologica; come causa e sostegno era sì una realtà corpulenta, ma la sua dommatica presenza significava un'implicita sconfessione del nuovo punto di vista critico inaugurato dal *Saggio*. Di qui è facile intendere che l'idea-

lismo e il materialismo potevano, sebbene a titolo diverso, richiamarsi egualmente all'autorità del Locke.

La stessa alternativa era offerta dalle conclusioni della scienza fisica contemporanea. La scoperta della gravitazione universale fatta dal Newton segnalava la presenza, nella materia, di una proprietà attrattiva, cioè di un'intrinseca attività, su cui cominciava già a lavorare la fantasia degli scienziati per trarne qualche altra più mirabile rivelazione. Ma nel tempo stesso gli sviluppi teoretici dei princìpi della meccanica e le loro conferme sperimentali lavoravano in senso inverso, a privar la materia di ogni spontaneità attiva, mostrando che in qualunque azione apparente essa non dà se non quello che ha ricevuto, e che perciò la forza deve sopravvenirle dal di fuori e da fonti di diversa natura. Anche lo spazio, che per Cartesio era stato l'unico presidio dell'oggettività naturale, subiva i contraccolpi dei mutamenti che avvenivano nel suo contenuto. Per Locke esso rientrava nel numero delle qualità primarie della materia: ma era un'idea o un sostegno di idee? qualcosa di soggettivo o di oggettivo? L'equivoco insito al concetto di materia si estendeva naturalmente anche alle qualità primarie. Per Newton, lo spazio era un'oggettività assoluta, un sensorio di Dio; ma egli non si accorgeva che, per troppo concedergli, lo smaterializzava, elevandolo, come avevano già fatto il Malebranche e il More, al grado di un'esistenza ideale e divina. A un'idealizzazione in senso soggettivo dello spazio concorreva, per una via opposta, un altro scienziato contemporaneo, il Molyneux, che poneva il problema: se un cieco nato, restituito alla luce, potesse identificare con la sola vista, senza il soccorso del tatto, gli oggetti posti davanti a lui. E precorrendo il Berkeley, in una lettera del 1693, rispondeva negativamente, spiegando che quell'individuo, nell'atto di vedere la prima volta gli oggetti esterni, non è ancora in grado di controllare le sue sensazioni visive con le sensazioni tattili da cui ha attinto in precedenza le proprie nozioni spaziali. Ciò vuol dire che lo spazio, lungi dall'essere un dato oggettivo e primitivo, è qualcosa di acquisito, e propriamente risulta, in un individuo normale,

dal concorso e dal reciproco adattamento della vista e del tatto. Esso ha dunque una natura soggettiva e ideale; potrà allora sussistere in esso una materia di natura totalmente diversa? Questa inferenza non è stata tratta dal Molyneux; ma si può dire che l'esigenza di essa era già nell'aria, quando Berkeley iniziava le sue meditazioni.

Di fronte alle opposte istanze, idealistiche e materialistiche, che scaturivano dalla nuova filosofia e dalla nuova scienza, i pensatori inglesi del '700 si son divisi in due campi. Gl'interessi religiosi hanno avuto una parte importante nel decidere la scelta, sembrando più facile alla gente pia assoggettare a un Dio tutto spirito un mondo immateriale, che non un mondo contesto di ostile e refrattaria materia. Pure, non sono mancati dei teisti convinti, come il Priestley, che hanno difeso la causa del materialismo, giudicandola più consona al testo della Scrittura, dove non si fa menzione di essenze immateriali e si attribuisce a Dio la creazione di cose e di esseri corpulenti. Ma, tranne poche eccezioni, il teismo e l'immaterialismo hanno fatto causa comune e si sono confermati a vicenda, il primo dando al secondo la forza dei suoi valori spirituali, e ricevendone in cambio la luce di una più razionale posizione dei problemi. Non si può infatti negare che l'immaterialismo, risolvendo la materia in idee secondarie e astratte, fosse assai più fedele alle premesse gnoseologiche lockiane, che non il materialismo, il quale si fondava sui residui dommatici del nuovo procedimento. È stata invece l'irreligiosità settaria dei liberi pensatori e dei deisti che ha dato maggior credito alle antitesi materialistiche.

Tra i filosofi che hanno di poco preceduto o seguìto il Berkeley, e che, avendo esercitato scarsa o nessuna influenza su di lui, testimoniano con la loro sola presenza che l'immaterialismo non sia stato una bizzarrìa personale, ma un'esigenza viva dello spirito, giova qui dicordarne almeno tre: il Burthogge, il Norris e il Collier. Il primo (n. nel 1638, m. al principio del secolo XVIII) è autore di un *Organum vetus et novum*, pubblicato nel 1678, e di un *Essay upon reason and the nature of spirits*, posteriore

di quattro anni (1694) al *Saggio* del Locke. Il soggettivismo del Burthogge è, solo in piccola parte, d'ispirazione lockiana; esso è già presente nello scritto più antico, dove si afferma che « ogni facoltà prende una parte, benché non esclusiva, alla produzione dell'oggetto suo immediato. Come l'occhio produce i colori ed è detto vedere, l'orecchio i suoni e l'immaginazione gl'idoli, così egualmente l'intelletto produce i concetti. Per conseguenza tutti gli oggetti immediati del pensiero umano sono *entia cogitationis*, e non esistono formalmente e propriamente nelle cose stesse che son concepite, ma solo nella facoltà dell'intelletto »[1]. Queste idee sono più largamente svolte nel saggio seguente, che distingue, molto più precisamente che lo stesso Locke non abbia fatto, una facoltà apprensiva o sensibile che fornisce le idee a una facoltà concettuale che le elabora, ma riconosce nel tempo stesso che v'è del sensibile e dell'immaginativo nei concetti e del concettuale nei sensi. Ammette poi dei concetti fondamentali, senza cui nessuna conoscenza sarebbe possibile, come quelli di sostanza ed accidente, tutto e parte, causa ed effetto, dando ad essi il vecchio nome aristotelico di categorie, che già prelude al significato nuovo che avrà con Kant. Infatti, non solo la loro fonte è spirituale e soggettiva e il loro uso è mediato dalle immagini sensibili, ma anche la loro validità è limitata agli oggetti considerati come fenomeni e distinti dalle cose (in sé), con cui lo spirito non ha diretto commercio. Non resterebbe a concludere se non che le cose in sé non sono affatto termini di conoscenza; eppure il Burthogge, come il Locke, resta ancora impigliato nel realismo dommatico, affermando che le cose in sé sono le cause da cui in ultima istanza sono eccitate in noi così le immagini come i concetti.

Un passo più decisivo verso l'immaterialismo è compiuto dal Norris (1657-1711), autore di un *Essay toward the theory of the ideal and intelligible world* (1701-04),

[1] Cit. dal LYON, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII*[e] *siècle*, 1888, p. 76.

che gli è valso l'epiteto di « Malebranche inglese ». Egli nega espressamente che le idee siano copie di originali esterni, e vuole che siano esse stesse modelli originali o archetipi. Questa veduta era stata già formulata pochi anni prima, ma a titolo di riduzione all'assurdo dell'« ideismo », dal Sergeant, nel libro: *Solid philosophy asserted, against the fancies of the Ideists* (1697). Contro la dottrina della percezione rappresentativa, il Sergeant aveva detto che, se un'idea è un *tertium quid* tra la mente e le cose esterne, segue di necessità che queste ultime non possano in alcun modo esser conosciute. Parlare di idee come copie è stato un procedimento illegittimo di Locke; per mezzo di esse, noi non usciamo fuori della nostra coscienza e non tocchiamo in alcun modo la realtà in sé. Da questo punto di vista — egli concludeva — l'ammettere una conoscenza di cose non avrebbe senso, se non a patto di convertire le idee stesse in cose [2]. Ma innanzi a questo paradosso egli si arrestava, giudicandolo un assurdo manifesto; non si arrestano invece né il Norris, né, dopo di essi, il Berkeley, perché nel negare l'esistenza di cose materiali in sé, essi sovraccaricano le idee, che debbono sostituirle e costituirle, di proprietà oggettive, rigide e stabili, che permettono di conservare inalterata la visione comune del mondo. Così il Norris ritiene le idee indipendenti dalle creature che le accolgono e, in certa misura, anche dal creatore; il Collier (nella *Clavis universalis* del 1713) spiega che il nuovo punto di vista non infirma la distinzione tra l'interno e l'esterno, e intende solo negare un'extra-esistenza indipendente dal soggetto che conosce. Ma è anche chiaro che, chiamate così a compiere una funzione che nell'originario empirismo lockiano non avevano, le idee non possono conservare una natura meramente sensibile: esse si convertono negli enti omonimi del platonismo e partecipano dei loro stessi caratteri razionali. Per il Norris, esse non sono più acquisite empiricamente, ma sono innate: agli argomenti lockiani contro l'innatismo, egli oppone, col Leibniz, la possibilità

[2] DAWES HICKS, *Berkeley*, 1932, p. 247.

di un'ideazione subcosciente. E, per questa via, egli giunge fino a capovolgere il principio che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, affermando che « niente di quel che è veramente nell'intelletto è mai stato nel senso » e che « neppure la stessa evidenza sensibile può reggere, senza un principio razionale che la sopporti e la confermi. »[3] Dal suo canto, il Collier giunge a conseguenze anche più ardite, rasentando l'antinomismo della dialettica trascendentale kantiana. Posta una materia esterna, essa è finita come creatura, ma è infinita nel numero e nella divisibilità delle sue parti: essa è dunque un tessuto di contraddizioni. Lo stesso si può dire, ed è stato detto da Zenone, del movimento e dello spazio, questo « idolo dell'immaginazione », falsamente innalzato a dignità di cosa in sé. Ma le contraddizioni scompaiono, quando la natura, lo spazio, il movimento non sono più presi come realtà assolute e vengono invece ricondotti al grado di fenomeni[4].

Quali conseguenze scaturiscono da queste incipienti forme d'immaterialismo, in rapporto ai problemi dell'esperienza religiosa, dell'immortalità dell'anima, dell'idea di Dio? Esse non sono univoche. Il Norris è intervenuto con un *Discorso filosofico* nella polemica sorta alla fine del secolo XVII sull'immortalità dell'anima, sostenendo la veduta tradizionale; e già qualche anno prima, contro l'irreligiosa dottrina del Toland di un cristianesimo senza misteri, aveva riaffermato la tradizione ortodossa del mistero cristiano. Per lui dunque, come per il Malebranche, le ardite innovazioni filosofiche rientrano nel solco della comune apologetica. Per il Collier, invece, il caso è diverso. Egli crede, sì, all'esistenza dell'essere perfetto e assoluto, ma pensa questo essere come *All being*, natura e causa universale, non troppo lontana dalla sostanza di Spinoza. Ciò vuol dire che la religiosità del nuovo immaterialismo non è strettamente legata a particolari pre-

[3] Cit. dal CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, 1922, II, pp. 223-224.

[4] CASSIRER, *ibid.*, pp. 332-4; MUIRHEAD, *The platonic tradition*, p. 114.

messe confessionali, ma assume forme divergenti, fin quasi a rasentare il panteismo della fazione opposta.

Abbiamo accennato alla controversia sull'immortalità dell'anima. Essa è stata occasionata dal problema emerso nella polemica tra il Locke e lo Stillingfleet, se la materia possa pensare, e s'è svolta dall'ultimo decennio del '600 ai primi decenni del '700, attraendo nella sua orbita un numero sempre maggiore di disputanti. Da parte dei materialisti, ha iniziato la disputa Riccardo Bentley, seguito poi da Enrico Dodwell, con una serie di scritti polemici tendenti a mostrare che non esiste una sostanza spirituale autonoma e che l'anima è soltanto un prodotto secondario dell'organizzazione fisiologica del corpo. Come tale, essa è mortale per natura; tuttavia le conseguenze irreligiose di questa asserzione sono state attenuate, ammettendo che l'onnipotenza divina mantenga eccezionalmente in vita l'anima umana. Dalla parte opposta, la causa degli spiritualisti ha avuto per principali fautori il Clarke e il Baxter. Se l'anima fosse materiale, essi ragionano, poiché la materia non soltanto è divisibile, ma è di fatto divisa in parti distinte, bisognerebbe che la coscienza, di cui l'anima è dotata, fosse frazionata a sua volta nelle singole particelle materiali. Ma, poiché questa ipotesi è assurda, è necessario ammettere che la coscienza sia un tutto unitario, cioè una sostanza spirituale, immessa da Dio nella materia. E in questa diversità di origine sta la giustificazione del suo destino immortale. Così ragiona il dualista Clarke [5]; quanto ai fautori dell'immaterialismo, per essi l'immortalità discende direttamente dalla negazione della materia. La principale obiezione del Dodwell è che, se la coscienza è inerente a un complesso materiale, essa non deve essere la somma o il risultato delle coscienze delle singole parti, perché non è contraddittorio un potere che emerge dalla materia senza appartenere alle parti di essa: così la rotondità può appartenere a un tutto e non ai

[5] Una prolissa raccolta di documenti intorno al problema dell'immortalità è nel 3° v. delle *Works* del CLARKE, London 1738. V. per esempio *A defence of an argument*, ecc., pp. 757 sgg. Lo stesso argomento è ripetuto dal BAXTER, *Essay on the soul*, p. 236.

suoi frammenti; così egualmente le cellule del cervello, disunite, possono essere improduttive; unite, produrre il pensiero [6].

Un'altra istanza contro l'immortalità è tratta dall'esistenza di movimenti impercettibili e inconsci nell'anima. Secondo Clarke, il sentimento interiore di noi stessi ci convince che il pensiero è qualcosa di più del movimento materiale; Collins gli risponde che questo può esser vero dei movimenti più semplici e visibili, di cui abbiamo percezione chiara e distinta; ma non dei movimenti minimi e insensibili, che hanno luogo nel corpo. Noi ignoriamo la natura del moto che fa vivere un albero o un animale: tanto più ignoriamo quella del moto degli « spiriti » sul cervello, dai quali si origina il pensiero [7].

La disputa s'è protratta a lungo, senz'altro risultato che di confermare le parti nelle loro convinzioni. L'idea che il pensiero scaturisca dalla materia sembra al Toland una conseguenza molto plausibile delle nuove vedute scientifiche, le quali accordano al mondo materiale una complessità e una attività sconosciute al cartesianismo. E nelle sue *Letters to Serena* (1704), indirizzate alla regina Sofia Carlotta di Prussia, egli, che pure è un panteista, confuta il panteista Spinoza, per aver destituita la materia di ogni fonte di attività. In quelle stesse lettere, egli attacca la dottrina dell'immortalità anche da un punto di vista storico, mostrando che l'idea di una sopravvivenza individuale è stata sconosciuta alla maggior parte dei filosofi greci e proviene dai superstiziosi popoli dell'Oriente (in ispecial modo dell'Egitto), come una credenza annessa ai riti funerari, che, trapiantata nell'Occidente, ha allignato in mezzo alla gente più rozza e incolta [8]. Non mancano del resto, anche nel Toland, ipocrite riserve, suggerite da un formale rispetto verso il testo della rivelazione divina.

Sopra un più elevato piano scientifico, le tesi del

[6] *Ibid.*, p. 767.
[7] LEROY, *La critique et la religion chez D. Hume* (Alcan, s. d.), p. 110.
[8] TOLAND, *Letters to Serena*, 1704, lett. 2 e 4.

materialismo sono state portate da Davide Hartley (1705-1757). Movendo da Locke, questi si è proposto nei suoi scritti [9] di ridurre le fonti della conoscenza da due ad una più semplice, cioè la sensazione, per poter più facilmente congiungere gli elementi della vita psichica alle loro condizioni fisiche. Nella prima parte del suo compito, egli è stato preceduto e agevolato da Pietro Brown, che in un saggio pubblicato anonimo nel 1729 *(The procedure, extent and limit of human understanding)* ha tolto ogni autonomia alle idee della riflessione, facendone una dipendenza delle idee della sensazione. E anche Hartley, con un largo e metodico impiego della legge dell'associazione, si sforza di eliminare l'intervento di una coscienza distinta dai sensi, spiegando, per via associativa, il sorgere delle connessioni tra gli elementi sensibili. Questi ultimi, a loro volta, dipendono dai movimenti degli oggetti fisici impressi nel cervello attraverso un mezzo che potrebb'essere analogo all'etere postulato da Newton per la trasmissione a distanza delle azioni materiali. Così, in ultima istanza, l'associazione può spiegarsi, senza bisogno di postulare un intelletto o una riflessione, come un succedersi o un accompagnarsi d'impressioni nel cervello, nell'ordine stesso con cui i movimenti che li causano si presentano negli oggetti fisici.

L'associazionismo psico-fisico dell'Hartley, passato quasi inosservato tra i contemporanei, ha avuto una più tardiva fioritura nella 2ª metà del '700 e all'inizio dell'800, in seguito ai progressi degli studi fisiologici e alla ristampa fatta dal Priestley degli scritti del suo maestro. E, poiché il discorso ci conduce insensibilmente al di là del limite cronologico del nostro tema, accenneremo solo di sfuggita che col Priestley il materialismo hartleyano si fa più rigidamente monistico, ma nel tempo stesso rivela maggiori preoccupazioni apologetiche nell'interesse del cristianesimo. La concezione cartesiana di due sostanze, che non hanno proprietà comuni e tuttavia sono capaci di

[9] HARTLEY, *Coniecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione*, 1746; *Observations on man, his duty, his frame and his expectations*, 1749.

intima connessione e di azione mutua, è dichiarata un assurdo tutto moderno, di cui né l'antichità né la Scrittura Sacra hanno avuto alcun sentore. Il cristianesimo è assai più compatibile con una veduta materialistica che, mentre fa l'uomo mortale, non esclude la possibilità di una risurrezione: di quest'ultima soltanto parla infatti la Bibbia, non di una chimerica immortalità, che implica uno stato intermedio dell'anima dopo la morte del corpo e prima della risurrezione, di cui non è menzione nella Scrittura [10]. Ma, spingendo così all'estremo la tesi materialistica, non bisognerà fare di Dio stesso un ente materiale, pur attribuendogli un potere che eccede di gran lunga quello della materia? Il Priestley si mostra perplesso e in un passo della sua opera esclude che la prova della materialità possa estendersi dall'uomo a Dio [11], in un altro accenna che l'ipotesi di una natura materiale della divinità non sarebbe un pericolo per la religione [12].

2.

IL DEISMO E I SUOI CRITICI

A far sentire l'esigenza di una revisione dei problemi religiosi hanno contribuito principalmente il Locke, col suo criticismo gnoseologico e con la dottrina di un *Criticismo ragionevole*, e il Newton con la sua nuova visione del mondo astronomico, che estendendo smisuratamente i confini dell'universo, ha elevato l'idea di Dio molto al di sopra del ristretto antropomorfismo della religiosità tradizionale. Certo, tanto Locke quanto Newton erano sinceramente e devotamente cristiani, benché molto lontani dall'ortodossia; ma il nucleo centrale del loro pensiero poteva essere distaccato facilmente dalle loro opinioni e convinzioni personali, e trapiantato in un ambiente di-

[10] PRIESTLEY, *Disquisitions relating to matter and spirit*, 1777, Introd. e pp. 49-50.
[11] *Ibid.*, p. 107.
[12] *Ibid.*, p. 153.

verso, più spregiudicato e libero, capace di farlo più rigogliosamente sviluppare. È quel ch'è avvenuto col deismo.

Lo spirito inglese del '700 ha attraversato una crisi di profonda irreligiosità, intendendo con questo nome una disaffezione per la religione avita, che si è estesa progressivamente a tutti i dommi e a tutte le fonti storiche del cristianesimo, lasciando sussistere solo la vaga idea di un Dio remoto e impersonale, architetto e rettore dell'universo. L'accusa di ateismo che incontriamo continuamente nelle fonti è forse eccessiva, perché nessun deista s'è mai professato ateo; però, una volta posta una religione nei limiti della ragione, e dato libero campo a una critica razionalistica radicale che demolisce pezzo per pezzo ogni credenza delle religioni positive, l'ateismo diviene una mèta quasi immancabile. Ciò che infatti costituisce l'essenza del teismo (in contrasto col deismo) non è tanto l'idea di un Dio che simboleggia l'unità razionale del mondo, quanto un'attiva reciprocità di rapporti tra Dio e l'uomo, che impegna tutte le forze e le facoltà della personalità umana; ma, tagliati questi legami, l'idea residuale di Dio rischia di perdersi nella nebbia dell'astrazione.

Come fondatore del deismo viene di solito considerato il Toland, che nel 1696, un anno dopo l'apparizione del libro del Locke sulla *Ragionevolezza del Cristianesimo*, pubblicava anonimo un *Cristianesimo senza misteri*, che riproduceva, fin dallo stesso titolo, la tesi lockiana, dandole però un carattere polemico. Anche per Toland la religione è intrinsecamente conforme a ragione, e da questa premessa non solo si deduce una religione naturale compendiata in pochi precetti chiari e universalmente noti, ma si trae l'ulteriore conseguenza che lo stesso cristianesimo, in quanto è una religione, deve essere sottoposto al vaglio della ragione e perciò sfrondato di tutto ciò che non può essere certificato per mezzo di essa. Ammettere che la ragione possa attestare una cosa e lo spirito di Dio un'altra, è fonte d'inevitabile scetticismo; credere alla divinità della Scrittura o al significato di qualunque passo senza prove razionali è biasimevole credulità e teme-

raria opinione [13]. Bisogna dunque negare ogni rivelazione? Questa conseguenza, secondo il Toland, non è affatto legittima. Nessuna materia di fatto ci è nota direttamente per mezzo della ragione; non solo gli oggetti della Sacra Scrittura, ma anche quelli della comune esperienza ci si fanno noti per via di rivelazione. Ma quest'ultima è una fonte di informazione, non un fondamento dell'assenso, che solo la ragione è competente a darci. Noi non accettiamo le cose perché ci sono rivelate, ma perché, essendoci date con questo mezzo, esse hanno (se si tratta delle cose della Scrittura) gl'indisputabili caratteri della divina saggezza e della sana ragione, che sono i tratti distintivi degli oracoli di Dio dalle imposture degli uomini [14]. In altri termini, la rivelazione c'informa, l'evidenza razionale dell'oggetto ci convince. Ma allora, la ragione è superiore alla rivelazione divina? Risponde il Toland: « Sì, nello stesso senso in cui una grammatica greca è superiore al Nuovo Testamento, perché noi facciamo uso di essa per intendere il linguaggio, come della ragione per comprendere il senso di quel libro » [15].

Così universalizzata, cioè estesa ad ogni materia di fatto, la rivelazione perde ogni particolare significato religioso. Similmente, alla luce della ragione, anche il mistero cristiano vien pareggiato a qualunque conoscenza imperfetta e provvisoria. La parola mistero può significare o una cosa inconcepibile per se stessa, benché espressamente rivelata, o una cosa intelligibile, ma così coperta di veli e di espressioni figurate, che la ragione non può scoprirla senza speciale rivelazione. Di misteri nel primo senso non ve ne sono né ve ne possono essere, dentro o fuori del cristianesimo; ma d'altra parte i misteri nel secondo senso molto impropriamente sono chiamati con un tal nome.

[13] TOLAND, *Christianity not misterious or a treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it; and that no christian doctrine can be properly call'd a mistery*, London 1696, II, c. 1, p. 30.

[14] *Ibid.*, II, c. 2, pp. 37-41.

[15] *Ibid.*, III, c. 4, p. 146.

Dire che una cosa sia un mistero sol perché abbiamo un'idea inadeguata di essa equivale a dire che tutto è mistero; anche gli oggetti della natura non ci sono noti compiutamente. Ma, poiché la ragione umana è progressiva, essa solleva poco per volta il velo che ricopre questi presunti misteri. Perciò non possiamo dire che Dio e i suoi attributi siano misteriosi, sol perché non ne abbiamo idee adeguate. Si pretende che l'eternità divina sia al di sopra della ragione in quanto non è immaginabile, e che il circolo sia al livello della ragione, in quanto è immaginabile; ma a chi ben guardi, la ragione compie in entrambi i casi il suo ufficio secondo la natura degli oggetti, uno dei quali è essenzialmente immaginabile, mentre l'altro no [16]. In conclusione, i misteri del Vangelo son cose abbastanza intelligibili nella propria natura, ma son chiamati misteri a causa del velo di cui erano prima ricoperti, e che dal Vangelo stesso è stato rimosso [17].

Secondo uno schema perfettamente analogo è condotto un altro libro, pubblicato molti anni più tardi (1730) dal Tindal: *Cristianity as old as the creation*. Anche qui, dall'identità della ragione naturale e di quella rivelata si deduce che, poiché la prima è eterna, debba essere eterna anche la seconda. Ma il cristianesimo non è forse un fatto storico che ha avuto origine nel tempo? A questa obiezione il Tindal risponde che il cristianesimo storicamente non si è proposto di promulgare una nuova legge divina (ciò che sarebbe impossibile, data la immutabilità dei consigli di Dio), ma solo di confermare l'antica ed eterna legge, liberando gli uomini dalle superstizioni che erano mescolate con essa. Così, il vero cristianesimo non è una religione di ieri, ma la religione che Dio dal principio ha dettato e continua a dettare ai cristiani, non meno che a tutti gli altri uomini [18].

Naturalmente, anche il Tindal, per estendere a tutti i tempi e luoghi il suo cristianesimo, è costretto a sfron-

[16] TOLAND, *Christianity* cit., III, c. 2, pp. 81-2.
[17] TINDAL, *Christianity as old as the creation: or the Gospel, a republication of the religion of nature* (anonimo), London 1730.
[18] *Ibid.*, c. 10, p. 119.

darlo, ricacciando nella superstizione tutti i dommi e i riti che contrastano con l'essenza della vera religiosità, consistente « nel credere e nel praticare tali cose che hanno reale valore ed eccellenza in sé e che tendono all'onore di Dio ed al bene degli uomini ». Di questa cernita non ci sono rimasti però che pochi cenni: al primo volume pubblicato doveva seguirne un secondo di carattere più critico, che, trovato manoscritto tra le carte dell'autore, fu dal pio zelo del vescovo Gibson dato alle fiamme [19].

Gli scritti citati, ed altri affini che potremmo aggiungere ad essi non ci danno però l'esatta misura di quella disaffezione dalla religiosità positiva con cui abbiamo caratterizzato il deismo. Un cristianesimo semplificato e ridotto quanto si voglia resta pur sempre un'ombra di cristianesimo. Se però pensiamo che, di fronte a manifestazioni intellettuali così miti e attenuate, Peter Browne invocava l'intervento del braccio secolare, e che Toland e Collins furono costretti a fuggire dal loro paese, non dobbiamo meravigliarci che questi scrittori non abbiano espresso fino in fondo il loro pensiero, e si siano limitati a tentare una via d'approccio molto indiretta per insinuare le tesi più schiettamente deistiche, al di sopra di ogni religiosità positiva. Uno scritterello di Toland pubblicato in Olanda (1709), dal titolo *Adeisidemon*, contiene una più esplicita professione di panteismo e rivela l'esistenza di una setta *(sodalitas)* di panteisti. È curioso notare che lo scritterello è redatto in forma catechistica, con domande e risposte, che tendono ad assicurare piena libertà di spirito ai sodali, ma che finiscono con l'impartire alcune nozioni dommatiche: il mimetismo clericale dei così detti anticlericali non è, come si vede, un'abitudine troppo recente [20].

[19] L. CARRAU, *La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris 1888, p. 73.

[20] *Adeisidaemon. sive Titus Livius a superstitione vindicatus*, Hagae 1709. I cenni dommatici del testo hanno poco valore: invece nelle *Letters to Serena* il Toland critica Spinoza, lasciando così intravvedere che il suo panteismo dovrebbe svolgersi sopra una linea diversa.

A un'altra setta affine di liberi pensatori fa allusione uno scritto del Collins del 1713: *A discourse of free-thinking*, una specie di manifesto ad uso degli associati. Vi si definisce come libero pensiero « l'uso dell'intelletto nella ricerca del significato di qualunque proposizione, nel considerare la natura delle prove favorevoli e contrarie e nel giudicarla secondo la forza o debolezza delle prove stesse »[21]. Al libero pensiero non solo è affidata ogni possibilità di progresso intellettuale, ma anche la capacità di distruggere il regno del male tra gli uomini. La superstizione, infatti, che è il suo capitale nemico, allontana la credenza in un Dio giusto e buono, attribuisce empiamente a Dio la scelta di popoli favoriti e la condanna di popoli reietti, lo fa parlare « dagli angoli » (*from corners*, allusione evidente alla Bibbia), e per conseguenza gli fa richiedere dagli uomini cose irragionevoli, sotto pena di sofferenze e di miseria nell'al di là[22].

Ma il diritto al libero pensiero non porterà il trionfo degl'incompetenti? No, perché nessuno deve intraprendere una ricerca in base al solo diritto di pensar liberamente, se egli non si sente abbastanza qualificato per affrontarla. Si obietta ancora che da esso nasceranno infinite divisioni e discordie. No, risponde il Collins, la mera divisione delle opinioni non tende a creare la confusione nella società. La Grecia ne dà la più chiara testimonianza; e la vera ragione per cui nessun cattivo effetto ivi seguì la diversità di opinioni fu che gli uomini convennero nel mite e pacifico principio di rispettare le idee altrui. Confusione e disordine sogliono invece seguire la coercizione del pensiero[23].

Il nome di « sette » dato a queste accolte di panteisti e di liberi pensatori può forse far sospettare l'esistenza di vaste organizzazioni con propri statuti e con definite credenze. In realtà non si tratta che di piccoli

[21] A. COLLINS, *A discourse of free-thinking, occasion'd by the rise and growth of a sect call'd Free-Thinkers*, 1713 (anonimo), p. 5.

[22] *Ibid.*, p. 38.

[23] *Ibid.*, pp. 100-2.

cenacoli continuamente fluttuanti, in cui di propriamente settario non c'è che la comune avversione contro il clericalismo. Lasciare la religione nelle mani dei preti significa, per il Collins, falsamente credere che la salvezza individuale possa essere ottenuta con l'opera di estranei intermediari, e immaginare non meno falsamente che i preti abbiano interesse di condurre gli uomini verso la verità, mentre invece essi tendono solo ad accrescere il loro prestigio, quindi a impartire nozioni e credenze preconcette [24]. All'infuori di questo incipiente settarismo, i liberi pensatori professano vedute molto individualistiche, e se c'è qualcosa che dà ad essi una comune aria di famiglia, è proprio il loro estremo individualismo. Essi sono i « minuti filosofi » contro i quali vedremo accanirsi il vescovo Berkeley nel suo *Alcifrone*. D'altra parte, però, questa designazione sprezzante non deve indurci nell'errore che si tratti generalmente di uomini di scarsa levatura: ve ne sono anche di costoro, ma accanto ad essi si possono ricordare pensatori come Shaftesbury, Bolingbroke, Gibbon, lo stesso Hume, almeno per le sue tendenze critiche e negative. Ciò dimostra che la crisi dell'irreligiosità è stata, nel Settecento, molto profonda anche in Inghilterra.

Una precisa distinzione d'indirizzi non è possibile per il fatto stesso della grande singolarità degli atteggiamenti deistici. In linea molto sommaria si può dire che in alcuni, come nei già citati scrittori, prevale la nota dommatica, data dai princìpi della religione naturale, in altri la nota critica, che si rivela nell'insistenza polemica contro i dommi e le credenze delle religioni positive. Ma i due aspetti non sono nettamente separabili [25], perché si richiamano a vicenda: il dommatismo deistico nega la storicità dell'esperienza religiosa, pretendendo che l'oggetto delle credenze umane sia stato sempre lo stesso; il criticismo deistico dà l'apparenza di riconoscere che ci sia

[24] A. COLLINS, *A discours of free-thinking* cit., p. 109.

[25] Questa separazione è stata tentata da LESLIE STEPHEN, nella sua *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 voll., 1881.

CRITICA e DOGMATISMO

una vicenda storica delle religioni; ma, poiché esso concepisce questa storia come una *histoire des sottises humaines*, in realtà non fa che ribadire l'opposto dommatismo.

Uno dei temi preferiti dalla nascente critica storica ha per oggetto il Vecchio Testamento. Vi si può riconoscere la lontana influenza dottrinale del *Trattato teologico-politico* di Spinoza che ha avuto in Inghilterra il suo primo centro di diffusione. Ma c'è di più un'asprezza polemica che nel *Trattato* mancava. La conoscenza geografica sempre più ampia e precisa del globo terrestre sembra accrescere l'inconcepibilità di una rivelazione parziale di Dio a un piccolo e miserabile popolo confinato in un desolato angolo del mondo. Tindal e Bolingbroke sono violentemente anti-semiti. Gl'ingenui racconti della Bibbia, passando attraverso il loro implacabile razionalismo, assumono caratteri mostruosi o grotteschi. Errori innumerevoli di geografia, di cronologia, contraddizioni tra un libro e un altro, costumi abbominevoli degli uomini, irragionevolezza di Dio, tutto vien posto in luce con implacabile zelo, senza nessuna considerazione dei tempi, dei luoghi, del grado di civiltà. Del resto, una tale considerazione non aveva ragion d'essere finché la Bibbia era considerata come un'opera d'ispirazione divina; essa poteva e doveva acquistar valore solo dopo che fosse stata riconosciuta la sua origine meramente umana. Perciò l'iconoclastia dei Tindal, dei Bolingbroke e più tardi dei Voltaire, nel suo stesso anti-storicismo è stata la condizione preliminare di un migliore apprezzamento storico.

E non tutte quelle critiche possono considerarsi come caduche. La negazione dell'origine mosaica del Pentateuco, che Bolingbroke ha attinto a Spinoza (servendosi, tra gli altri argomenti, anche di quello desunto dall'inverosimiglianza, notata già da Spinoza, che un'opera così vasta potesse essere impressa su pietre spianate e levigate) è una delle acquisizioni permanenti della moderna critica storica. Di propriamente « libertino » Bolingbroke aggiunge soltanto questo, che Mosé, se mai fosse esistito (cosa

della quale dubita molto), avrebbe meritato di essere chiuso in Bedlam per le sue stravaganze [26].

Dal Vecchio Testamento, la critica si estende insensibilmente anche al Nuovo. I Vangeli sono considerati da Bolingbroke come delle narrazioni popolari molto tardive, che rimontano alla terza generazione cristiana; san Paolo è giudicato un fanatico, le cui lettere meritano la qualifica di *epistolaciae* data ad esse dal cardinal Bembo; l'interpretazione allegorica della Scrittura escogitata dai Padri per dare un senso unitario ai discordanti racconti è oggetto di irrisione [27]. La materia del volterianismo è già tutta approntata; si attende solo il tocco geniale dell'arguzia di Voltaire, perché possa essere diffusa nel gran pubblico.

Quanto alle credenze positive del deismo, anch'esse possono essere approssimativamente divise in due gruppi. Da una parte si fa strada l'idea di un Dio separato dal mondo, puro simbolo filosofico dell'unità di tutte le cose, destinato a diventare l'oggetto del nuovo credo massonico, che si propaga appunto nel XVIII secolo. Dall'altra, le stesse scienze naturali che hanno suggerito la formula dell'« architetto dell'universo », non sono estranee agli opposti sviluppi panteistici dell'idea di Dio, perché la loro visione del mondo implica un attivo e continuo concorso della divinità. Abbiamo visto che Newton fa dello spazio il *sensorium dei*; egli si rifiuta, è vero, di svolgere fino in fondo il suo pensiero; ma non è illegittima, logicamente, l'identificazione, che alcuni traggono dalle sue premesse, di Dio con l'anima del mondo e di questo col corpo di Dio. Anche il Collier, movendo da affini concetti malebranchiani, conclude a favore del panteismo. Ma l'astratta ispirazione razionalistica non potrebbe da sola dare il pieno senso della vitale permeazione e fecondazione tra Dio e il mondo; opportunamente viene perciò a suo

[26] VOLTAIRE, *Examen important de M. Bolingbroke*, 1736, c. 3; BOLINGBROKE, *The philosophical works*, London 1754, vol. V, pp. 367-72.

[27] BOLINGBROKE, *op. cit.*, vol. III, *Essay*, IV.

soccorso la più calda corrente del « sentimentalismo ». Abbiamo già mostrato come nello Shaftesbury l'idea di Dio prende la figura e l'attività di un'*all-soul*, pervasiva di tutti gli esseri; lo stesso afflato panteistico possiamo ora osservare nel capolavoro poetico della religiosità settecentesca, cioè nell'*Essay on Man* del Pope. La critica vittoriana non è stata troppo equanime con quest'opera, in cui ha ostentato di riconoscere solo una fredda versificazione di concetti filosofici somministrati al Pope da Bolingbroke [28]. Ma le innumerevoli edizioni e traduzioni del *Saggio* fanno pensare che esso abbia parlato al cuore degli uomini con maggiore efficacia che non siano solite parlare le fredde versificazioni.

La lettura delle quattro epistole di cui esso consta conferma questa presunzione e rivela, oltre che l'influenza del Bolingbroke, anche, e più specialmente, quella dello Shaftesbury. L'universo vi è considerato come un sorprendente tutto, di cui Dio è l'anima, la natura il corpo. L'anima divina vive in ogni vita, si estende in ogni estensione, si diffonde senza dividersi, dà senza perdere, respira nell'anima nostra. E « la natura è un'arte, un'arte che ti è sconosciuta: il caso è una direzione che non sai vedere; la discordia un'armonia che non comprendi; il male particolare un bene generale ». Vedi la materia, variata sotto mille forme raccogliersi verso un centro comune; vedi la vita vegetale e animale, spegnendosi, farsi sostegno della vita di nuovi individui; vedi negli uomini l'amor proprio, limitato in un solo, farsi promotore inconsapevole di ricchezza sociale, di potenza, di regni. Mentre l'amore di Dio discende dal tutto alle parti, quello dell'uomo si eleva dall'individuo al tutto, in un giro sempre più ampio, che rassomiglia a quello che genera in uno specchio d'acqua la caduta di un sasso. Questa visione è decisamente ottimistica, ma non disconosce il contrasto e la lotta. Essa fa dell'uomo « un essere misto, oscuramente abile, grossolanamente grande, con troppa conoscenza per

[28] L. STEPHEN, *op. cit.*, pp. 351 sgg.; v. anche la voce *Pope* dell'*Encycl. Britannica.*

il dubbio scettico, con troppa debolezza per la fierezza stoica; sospeso tra i due estremi, nell'incertezza di agire o di non far nulla, di credersi un Dio o un bruto ». In lui parlano egualmente la ragione e la passione, lontane l'una dall'altra, eppure vicinissime: nell'esperienza immediata esse contrastano tra loro, ma nell'economia del tutto la passione, fonte dell'amor proprio, obbedisce a un piano razionale, secondo cui la vita dell'individuo diviene un momento di una vita più ampia. Non bisognerà dunque concludere che la ragione compendia in sé l'una e l'altra potenza? L'influenza dello Shaftesbury qui è palese; ma v'è di più un più forte rilievo dialettico e romantico.

L'irreligiosità deistica ha suscitato per contraccolpo una ricca letteratura apologetica, che s'è andata facendo anch'essa più aggressiva a misura che dilagava il libertinaggio intellettuale. Al principio del Settecento ha inaugurato la letteratura controversistica il teologo newtoniano Samuele Clarke dalla cattedra fondata per testamento dal Boyle in difesa della religione. Un *Discourse concerning the being and attributes of God* è il suo principale contributo dottrinale e polemico alla vertenza. Tutti gli argomenti da lui escogitati per dimostrare l'esistenza di Dio si aggirano intorno al concetto di causalità e non sono che prolisse varianti della prova lockiana. È assolutamente certo, egli dice, che qualche cosa sia esistita dall'eternità, altrimenti tutto ciò che è sarebbe venuto dal nulla. Ma ciò ch'è esistito dall'eternità dev'essere indipendente e immutevole, se no richiederebbe un'altra causa antecedente; ora, la serie degli esseri contingenti non potrebbe avere queste proprietà, perché gli esseri che la compongono non le posseggono, e nel tutto non può esservi se non ciò che v'è nelle parti; dunque, bisogna ammettere una divinità distinta dalle creature. E i vari attributi di essi, l'unità, l'intelligenza, la saggezza, la provvidenza, ecc. sono successivamente dedotti dalla premessa trascendenza, in modo che l'idea che ne risulta si avvicina per gradi alla

personalità del Dio cristiano [29]. Una conoscenza più particolareggiata delle argomentazioni del Clarke non avrebbe altro valore che di offrirci le fonti dirette su cui si è esercitato l'acume critico di Hume. In generale possiamo dire che la posizione polemica del Clarke contro i deisti è alquanto debole, perché egli muove dalle stesse premesse razionalistiche degli avversari ed è soggetto perciò alle ritorsioni di una più scaltrita e raffinata ragione. La medesima osservazione vale anche per altri apologisti che l'hanno seguito nella lizza, come il Browne, il Leslie, ecc., i quali giustificano almeno in parte il motto di spirito del Collins: « che nessuno dubitava in Inghilterra dell'esistenza di Dio, prima che i *Boyle-lecturers* avessero intrapreso di provarla » [30]. Quanto all'apologia dell'*Alcifrone* essa è, come vedremo, troppo strettamente legata alla particolare visione berkeleyana del mondo per poter essere largamente efficace. Un solo scritto, tra i moltissimi che sono pullulati nella prima metà del '700, tenta di porre su nuove basi la quistione: è un opuscolo anonimo (che risulta composto dal Dodwell), pubblicato nel 1742, il cui contenuto è già tutto nel titolo: *Christianity not founded on argument*. La fede non può riposare sopra argomenti razionali: le dimostrazioni del Clarke hanno suggerito dubbi piuttosto che produrre convinzioni, perché ciò che la ragione ha stabilito, la ragione stessa può revocare [31]. Occorre invece alla fede un fondamento pratico, autoritario, che però il Dodwell riesce solo a enunciare intellettualmente, ma non a suscitare dall'interno. Sarà la fede in atto dei metodisti e degli evangelisti quella che appagherà l'esigenza da lui intuita.

Una posizione peculiare nella letteratura che stiamo esaminando ha l'*Analogia* del Butler. Gli altri apologisti si erano affaticati a dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio, l'immortalità dell'anima, i premi e le pene della vita futura. Butler comprende che il ragionamento umano, cir-

[29] CLARKE, *A discourse concerning the being and attributes of God* (*Works*, II), pp. 524, 525, 537, 540-69.
[30] STEPHEN, *op. cit.*, p. 80.
[31] STEPHEN, *op. cit.*, pp. 172-4.

coscritto in un raggio limitato di azione, non può direttamente toccare quegli oggetti che trascendono la sua portata. Ed egli perciò escogita una serie di prove analogiche, le quali, pur serbando la distanza tra la sfera dell'esperienza e quella dell'inesperibile, consentono d'inferire, da ciò ch'è accertato nell'una, ciò ch'è plausibile nell'altra. Tutte le osservazioni sulla vita naturale e morale lo conducono a considerare la piccola scena dell'esistenza umana in cui ci troviamo situati come uno stato di preparazione, che ha rapporto con un più vasto piano. Così è analogo all'ordine e al corso che vediamo stabilito nel mondo, che v'è una vita futura diversa dalla presente; e la stessa analogia ci conduce ad ammettere che Dio ricompenserà o punirà ciascuno secondo le sue opere [32]. Anche questo modesto tipo di prova non troverà grazia, come vedremo, innanzi alla critica di Hume.

La controversia deistica ha avuto la sua massima intensità nei primi tre o quattro decenni del '700; poi s'è andata gradualmente smorzando. Verso la fine del secolo, il Burke notava che nessun uomo dell'ultima generazione sentiva più il bisogno di leggere una sola riga di Toland, di Collins o di Tindal [33]. Questo però non vuol dire che tutto il passato fervore polemico sia stato vano. Un autore può non essere più letto, perché gl'ideali pei quali egli ha lottato sono divenuti comune e pacifico patrimonio di tutti. E in realtà, le rivendicazioni critiche del deismo sono entrate nella seconda metà del Settecento, anche per effetto della loro più letteraria e raffinata traduzione francese, nei modi abituali di pensare del pubblico colto ed hanno informato di sé la letteratura filosofica, storica e politica. Basti citare un solo esempio: la visione critica dei primi secoli del cristianesimo data dal Gibbon non sarebbe concepibile senza la crisi deistica. E se l'atteggiamento pacato e quasi distaccato del Gibbon di fronte al suo tema contrasta con l'accanimento polemico di un Toland,

[32] BUTLER, *L'analogie de la religion naturelle et révélée avec l'ordre et le cours de la nature*, tr. fr., Paris 1821, pp. 23, 66, 234-5.

[33] STEPHEN, *op. cit.*, p. 462.

di un Collins o di un Bolingbroke, questo stesso contrasto implica una ideale continuità, perché anche nelle cose del pensiero una trasparente chiarezza non si dà che al termine di una torbida fermentazione.

D'altra parte, ciò che v'era di troppo astratto ed insufficiente pei bisogni dello spirito nella religiosità deistica ha suscitato per contrasto una viva reazione del sentimento religioso, che ha trovato la sua espressione nel metodismo. Già per il Law, ch'è il principale precursore del Wesley, l'essenza del cristianesimo non è una dottrina, ma la produzione di un certo carattere, che si ottiene mediante la negazione di sé e l'imitazione di Cristo. La ragione, cacciata dal suo trono usurpato, appare come impotente ed imbelle, in confronto del cuore, che è il potere regale da cui dipende tutto il governo della vita. Similmente Wesley fonda il cristianesimo sopra un sentimento interpretato come la voce di Dio che parla all'anima. Esso non ha che fare degli argomenti razionali; l'unico argomento del credente è: ero cieco, ed ora vedo. La luce non ha bisogno di prove estranee, ma è prova evidente di sé a se stessa. Aver comunicato con l'esempio, con l'attiva milizia nel mondo, questo convincimento è stato il grande merito del Wesley e, insieme, il segreto del suo immenso successo. Dal punto di vista della filosofia, a cui dobbiamo limitare il nostro esame, lo spirito anti-razionalistico e anti-filosofico del wesleyanismo non fa che segnalare in termini prammatici quel senso d'insufficienza dell'astratta e nuda ragione, che già abbiamo visto farsi strada attraverso altre correnti dello spirito settecentesco e che prelude alla reazione romantica contro l'illuminismo.

3.

BERKELEY

Giorgio Berkeley nacque in Irlanda nel 1685 e compì i suoi studi nel Trinity College di Dublino. Gli anni del

suo noviziato scientifico, dal 1700 al 1713, furono appunto quelli in cui si accesero le prime polemiche sull'immortalità dell'anima, sul deismo e sul libero pensiero, che, mettendo a rumore anche il piccolo mondo universitario di Dublino, non potevano mancare d'impressionar fortemente lo spirito religioso del giovane Berkeley. Risale perciò a quegli anni il proposito da lui concepito e attuato con fermezza per tutta la vita, di porre il suo pensiero a servizio della causa religiosa, combattendo gli atei e i liberi pensatori con le loro stesse armi della critica filosofica. Sulla sincerità della sua apologetica cristiana sono stati recentemente sollevati alcuni dubbi dal Johnston [34], sembrando a questo critico che l'anti-deista Berkeley non sia, in fondo, che un deista dissimulato, per il troppo largo uso che fa, nei suoi scritti, di argomenti puramente razionali a favore della religione, mentre passa sotto completo silenzio, quasi per disprezzo, le prove tratte dall'autorità e dalla Scrittura. Ora, che egli abbia in comune col deismo una tendenza schiettamente razionalistica, non è affatto negabile, ma non è neppure una valida presunzione d'irreligiosità, intendendo la religione in un senso molto lato, al di là di ogni angusta confessione positiva.

Lasciata Dublino nel 1713, Berkeley peregrinò per venti anni tra l'Europa e l'America, alternando i suoi lavori filosofici e apologetici con progetti alquanto chimerici di colonizzazione di nuove terre, finché, tornato in patria, fu nominato nel 1734 vescovo di Cloyne, e spese gli ultimi anni in una più riposata attività scientifica e pastorale. Morì ad Oxford nel 1753.

La serie dei suoi scritti editi, più volte ristampati durante la sua vita, è stata arricchita nello scorso secolo dalla scoperta di un inedito *Commonplace book*, pubblicato dal Fraser nel 1871. Esso è un grosso quaderno di appunti, ma non ammucchiati alla rinfusa, bensì ordinati e svolti secondo un certo piano metodico. La loro composizione risale agli anni della più fervida elaborazione interiore della

[34] JOHNSTON, *The development of B.'s philosophy*, London 1923.

dottrina berkeleyana, tra il 1707 e il 1708 [35]; in essi sono contenuti *in nuce* i princìpi del nuovo immaterialismo. Per questa loro importanza biografica e speculativa, essi sono stati oggetto di studi accurati da parte degli storici contemporanei. All'edizione del Fraser, molto imperfetta, è seguita nel 1930 una riedizione assai migliorata del Johnston. Nel 1905, poi, il Lorenz, da un attento esame delle carte berkeleyane, ha potuto mostrare che il *Commonplace book* consta in realtà di due quaderni di note, giustapposti in ordine erroneo dall'editore moderno, e, chiamando *A* e *B* i due quaderni, ha suggerito un ingegnoso criterio filologico per restituire l'ordine cronologico della loro composizione. Egli ha notato che il termine « idea » è scritto in *A* con l'iniziale maiuscola, in *B* con la minuscola; e, poiché questo particolare grafico coincide con un più ampio e organico uso del termine stesso in *A* di fronte a *B*, ha concluso che la redazione di *B* debba essere più antica e quella di *A* rappresenti una fase più evoluta della dottrina [36]. L'inversione proposta dal Lorenz è tutt'altro che una mera curiosità di erudizione; come vedremo, essa getta viva luce sull'intimo significato dell'« ideismo » berkeleyano.

Posteriore di un anno al *Commonplace book* è l'*Essay towards a new theory of vision*, che è il primo scritto pubblicato dal Berkeley (1709). Seguono: *A treatise concerning the principles of human knowledge* del 1710 e i *Three dialogues between Hylas and Philonous* del 1713, che svolgono in una forma più popolare e con maggiore vivacità polemica (resa possibile dalla composizione dialogica) i concetti enunciati dal *Trattato*, con l'intento di scagionarli dall'accusa che siano strani e paradossali. Dopo un lungo periodo di silenzio, appena interrotto, nel 1721, da un trattatello latino *De motu*, appare nel 1732 l'*Alciphron or the minute philosopher*, composto durante il soggiorno in America, con più espliciti intenti di apo-

[35] LUCE, *B. and Malebranche*, 1934, p. 3.
[36] « Arch. für Gesch. d. Philos. », Bd. XVIII, pp. 554 sgg.

logetica religiosa [37]. L'ultima opera è del 1744: *A chain of philosophical reflexions and inquiries*; esaurita in poche settimane, essa è stata subito ristampata sotto il nome di *Siris* (da σειρά=catena).

Un esame particolareggiato del *Commonplace book* ci costringerebbe a un'esposizione troppo minuta delle successive fasi di sviluppo della filosofia berkeleyana e delle oscillazioni che essa ha subìto prima di prendere la sua forma definitiva. Per amore di brevità, preferiamo iniziare la nostra ricostruzione storica dalla *Teoria della visione* del 1709, servendoci sporadicamente del *Commonplace book*, nei punti in cui il richiamo al primo abbozzo della dottrina ha qualche importanza per intenderne più profondamente il significato e le fonti. E già, fin dagli esordi, l'esistenza di un tale abbozzo giova a correggere la comune opinione che l'immaterialismo del *Trattato* e dei *Dialoghi* sia un impreveduto sviluppo della critica dei concetti spaziali contenuta nella *Teoria della visione*. Quest'ultima invece non è che un saggio anticipato di un complesso di dottrine filosofiche già presente, almeno nelle grandi linee, alla mente del Berkeley [38]. Se essa non ne fa alcun cenno, ciò non vuol dire che l'autore ne fosse ancora ignaro nel 1709 e che ne acquistasse la subitanea rivelazione appena un anno dopo. Anzi, le conseguenze immaterialistiche della nuova veduta dello spazio erano così patenti, che egli non avrebbe mancato di segnalarle, almeno di sfuggita; se non l'ha fatto, è segno che si proponeva già di svolgerle a parte nel *Trattato*, e che ha voluto intanto lasciare alla *Teoria della visione* il carattere di un trattato scientifico a sé, da contrapporre alla *Diottrica* di Cartesio, alle *Optical lectures* di Barrow, all'*Ottica* di Newton e alla *Diottrica* di Molyneux. Il tema, come appare da queste citazioni, era della più grande attualità

[37] Intorno a quegli stessi anni, B. ha ripubblicato la *Teoria della visione*, rispondendo, a una critica anonima contro di essa, con un opuscolo: *The theory of vision vindicated and explained*. Nel 1734, poi, ha stampato *The analyst*.

[38] LUCE, *op. cit.*, p. 26, dove si confuta l'opposta interpretazione di Dawes Hicks.

e s'imponeva all'attenzione degli studiosi, indipendentemente dalle sue implicazioni metafisiche o gnoseologiche.

Presupposto comune delle precedenti trattazioni scientifiche di ottica era l'esistenza di una sorta di geometria naturale, come necessaria condizione fisica della visione. In che modo i nostri occhi avvertono le distanze degli oggetti? Conducendo da un punto visibile due rette verso gli occhi del soggetto percipiente, si forma un angolo, che risulta tanto più acuto od ottuso quanto più il punto è lontano o vicino. Ed anche quando si guarda con un occhio solo, si possono immaginare tante linee rette che congiungono l'occhio coi vari punti dell'oggetto: col crescere della distanza, queste linee tendono a diventar parallele. Ciò vuol dire che lo spazio, di cui le distanze sono la misura, è qualcosa di oggettivo, di geometrico, che s'imprime anche nella percezione soggettiva della vista.

Questa geometria naturale è stata confutata con grande acume dal Berkeley. Senza entrare nei particolari del suo *Saggio*, che esplorano tutti i più sottili aspetti del problema e perciò ne fanno una delle più suggestive letture filosofiche, la confutazione si fonda sul principio che, se quella geometria esistesse, la percezione delle distanze dovrebbe essere eguale per tutti; mentre, non solo varia da individuo a individuo, ma subisce spostamenti molto sensibili col progresso dell'esperienza. Prendendo come caso limite l'esempio del cieco nato di Molyneux che improvvisamente acquista la vista, si può ritenere che quell'individuo non avrebbe, nella sua prima visione, alcuna percezione delle distanze delle cose, ma anche le più lontane stelle sembrerebbero immediatamente aderenti al suo occhio, o meglio alla sua mente [39]. A torto, dunque, si crede che la vista ci dia le immagini compiute delle cose, con tutto il loro rilievo; essa non ce ne dà che degli aspetti parziali, delle superfici colorate, che hanno bisogno di ricevere integrazione da altre fonti per diventare oggetti

[39] BERKELEY, *An essay towards a new theory of vision* (ed. Fraser, 1871), 41.

veri e propri. Il concorso più importante è dato dal tatto. Da questo proviene l'apprezzamento delle distanze, mercé gli spostamenti reali o virtuali che esso implica tra il nostro corpo e gli oggetti. E quel che si dice delle distanze, vale anche per le grandezze, che son misurate dalle distanze, e di tutte le altre determinazioni spaziali, come alto e basso, sinistra e destra, ecc. Per esempio alto e basso, come tali, non hanno alcun significato per la vista. Un cieco nato ne ha l'idea dal tatto, e, se riacquista la vista, egli non è in grado di controllare con le sue immagini visive le precedenti impressioni tattili. Occorre un lungo riadattamento dei due ordini di sensazioni perché egli giunga a quel risultato: così alzando gli occhi, egli vede più distintamente gli oggetti giudicati alti. Ecco la vera ragione perché egli pensa che gli oggetti dipinti sulla parte più bassa della retina siano alti. Similmente, quelli che sono dipinti sulla parte più alta sono visti diù distintamente abbassando gli occhi, e sono perciò giudicati bassi. Per conseguenza, il capovolgimento delle immagini sulla retina non è un fatto pertinente alla pura visione, ma dipende dall'incontro della vista col tatto [40].

Spazio visivo e spazio tattile sono dunque due entità originariamente diverse e distinte tra loro, che scaturiscono da noi e non da una natura oggettiva. Un uomo posto alla distanza di dieci piedi è giudicato eguale allo stesso uomo posto alla distanza di un piede: ora, la grandezza visibile è evidentemente diversa nei due casi, e perciò l'eguaglianza non può essere argomentata che dalla grandezza tangibile [41]. Come ultima conclusione, il linguaggio spaziale non è la semplice e schietta espressione delle cose, ma è un complesso ed elaborato linguaggio umano, che non ha alcuna somiglianza con le cose quali sono in se stesse [42].

Che mai resta della pura estensione dei cartesiani, della qualità primaria di Locke? Il primo baluardo dell'og-

[40] BERKELEY, *An essay* cit., pp. 97-8.
[41] *Ibid.*, p. 60.
[42] *Ibid.*, p. 147.

gettività dommatica è già smantellato; gli altri non possono tardare a cadere con esso. A queste nuove demolizioni provvedono i *Princìpi* e i *Dialoghi*. Quivi la mèta ultima delle ricerche berkeleyane, ancora latente nel *Saggio sulla visione*, si fa palese e la critica del realismo investe dalle fondamenta i princìpi speculativi su cui il realismo riposa. Leggendo quei due scritti, si avverte subito che l'impostazione polemica dei problemi ha di mira il Locke; quindi è facile inferire la derivazione lockiana della filosofia del Berkeley. Ma v'è anche un'altra fonte più nascosta, la cui presenza si può giudicare dal fatto che alla demolizione del realismo fa riscontro un'accentuazione spiritualistica e sostanzialistica delle « idee », destinate ormai a sorreggere il peso dell'esperienza e del mondo. In questo nuovo significato, le « idee » del Berkeley presentano molte affinità con quelle del Malebranche, come si ricava indirettamente anche dalla mutata grafia della seconda parte del *Commonplace book*. Il Luce, che ha studiato con diligenza questa più riposta fonte dell'idealismo berkeleyano [43], è giunto a conclusioni positive molto attendibili, che utilizzeremo nel corso della nostra esposizione. Della *Recherche* del Malebranche erano state pubblicate, sulla fine del '600 (nel 1692 e nel 1694), due traduzioni inglesi; più recentemente (nel 1706) era apparso, tra le opere postume di Locke, un esame della filosofia malebranchiana, che non poteva sfuggire all'attenzione del Berkeley. Egli si è sempre difeso, è vero, dall'accusa di aver tratto la sua dottrina dal pensatore francese; e certamente le differenze da lui stesso segnalate sono, come vedremo, assai notevoli. Pure, le affinità tra le ideesostanze dell'uomo e le idee-cose dell'altro sono non meno evidenti; e, anche all'infuori delle coincidenze letterali, vi sono degli influssi imponderabili, che possono essere sfuggiti alla consapevolezza dello stesso Berkeley, e che tuttavia hanno avuto una parte determinante nel dare al suo pensiero un orientamento diverso da quello della fonte principale e palese, cioè del Locke.

[43] LUCE, *B. and Malebranche. A study in the origins of B.'s thought*, 1934.

Nel *Saggio* lockiano le idee si distinguono in idee di sensazione e di riflessione, e le une e le altre in idee semplici e complesse. V'è inoltre in esse un duplice riferimento: alla coscienza di cui sono l'immediato oggetto, e non alla realtà in sé di cui sono mediati rappresentanti. Di queste distinzioni v'è ancora qualche traccia nel *Commonplace book*; invece, nelle due opere seguenti, in parte si semplificano, in parte cadono. Il loro riferimento (per via rappresentativa) alle cose in sé è del tutto espunto: esse sono oggetti della mente e contenuti di coscienza. Come tali, si distinguono in idee del senso e idee dell'immaginazione o della memoria. Le prime « sono più forti, vivaci e distinte; esse hanno anche stabilità, ordine, coerenza e non sono provocate a caso come accade spesso di quelle che derivano dalla volontà umana, ma si presentano in serie regolari, la cui mirabile connessione testimonia sufficientemente la saggezza e la benevolenza del loro autore » [44]. Le altre hanno opposti caratteri di relativa mutevolezza e arbitrarietà. Questa distinzione, che sarà poi utilizzata da Hume, presenta il vantaggio di render possibile, nell'àmbito della comune natura soggettiva delle idee, uno sdoppiamento di valore, tra idee oggettive e soggettive, cioè tra idee di senso, immodificabili a nostro arbitrio, e idee d'immaginazione, più strettamente dipendenti da noi. D'altra parte, alle idee così intese corrisponde una mente che le percepisce, cioè uno spirito attivo, sia pure in diversa misura, che accoglie in sé le idee di senso, e con la volontà, la memoria, la fantasia, la ragione, rievoca, elabora, coordina le idee d'immaginazione. Anche per questa parte, il Berkeley compie un grande progresso sul Locke, le cui « idee di riflessione » facevano della mente un materiale e insieme un artefice della conoscenza; ora invece i due piani sono nettamente distinti, e lo spirito come attività conoscitiva e volitiva è contrapposto alle idee come oggetti e contenuti della conoscenza.

Dalle esposte premesse derivano le due corrispondenti definizioni della realtà: dal lato dell'oggetto, *esse est*

[44] BERKELEY, *Princìpi* (tr. it., « Classici filos. mod. »), n. 30.

percipi, cioè l'essere delle cose consiste nell'esser percepite, o nella presenza delle idee alla mente; dal lato del soggetto, *esse est percipere*, cioè l'essere consiste nell'attività del percepire (nel senso più lato, di sentire, immaginare, volere, pensare)[45]. Esaminiamo ora analiticamente questi concetti. Io vedo un tavolo; la realtà del tavolo sta nell'esser veduto o sentito da me. Ma se il tavolo esce dalla mia presenza, dovrò dire che non esiste più? No certamente: esso continua ad esistere in quanto io posso (rientrando per esempio nel mio studio) percepirlo, o in quanto altri lo percepisce. Quindi, non la singola esperienza puntuale, ma la possibilità di esperienza; non il singolo soggetto, ma il soggetto in universale costituiscono la realtà dell'oggetto[46]. Purtroppo il Berkeley non è andato al di là di questi vaghi accenni: qual è il rapporto tra il soggetto singolo e il soggetto in genere? Qual è lo stato o il grado di esistenza implicito nell'esperienza « possibile »? Nel testo berkeleyano non troviamo nessuna risposta. Ancora: se io ho due « idee » del tavolo da punti diversi o in condizioni diverse, dovrò anche dire che vi sono due « realtà » del tavolo? anzi, poiché le prospettive ideali degli oggetti sono infinite, non ne risulta una moltiplicazione all'infinito degli oggetti stessi? Finché s'ammette un *quid* materiale da cui le varie proiezioni si originano, non v'è difficoltà nell'ammettere quella molteplicità, come subordinata a una unità reale; ma Berkeley nega appunto l'esistenza del *quid* al di là delle idee, perciò sembra che il mondo gli si sparpagli in una ridda ideale.

S'intravvede tuttavia un mezzo per uscire almeno da quest'ultima difficoltà. Le idee di senso alle quali è affidata la realtà oggettiva non sono creazioni del soggetto; ma sono dati stabili, costanti, immessi nella mente da un potere superiore, secondo una legge determinata. Questo potere non è la materia, ma una natura affine alla sostanza immateriale delle idee, cioè Dio. Non è possibile allora unificare in Dio quel che si moltiplica dal punto

[45] BERKELEY, *Princìpi* cit., n. 1, 2.
[46] *Ibid.*, 3.

di vista delle menti finite? È certo che, se per l'uomo l'*esse* delle cose è il loro *percipi* (cioè che le varia infinitamente in prospettiva), per la conoscenza divina, tanto diversa dalla nostra, esso dovrà essere qualcosa di non sensibile, ma di razionale. Diremo che sia un *concipi*, che le unifica nell'intelligenza di Dio? V'è nella fase della filosofia berkeleyana che ora studiamo un presentimento di questa veduta; ma l'estremo empirismo con cui essa esordisce non le consente di sdoppiare in modo esplicito i due piani del sapere, umano e divino; solo nelle opere dell'età più matura le esigenze concettuali tenderanno a sovrapporsi a quelle sensibili [47]; ma allora sarà purtroppo in via di esaurirsi la vena originale della mente del Berkeley. E resterà per sempre senza soluzione la nuova difficoltà che scaturisce dall'interferenza del *concipi* e del *percipi*: com'è che le idee si moltiplicano negli spiriti finiti? e qual è il rapporto tra essi e Dio?

Come risulta già dalle osservazioni precedenti, la fondazione positiva dell'idealismo nella filosofia del Berkeley è molto incerta e difettosa; eccelle invece la critica demolitrice del realismo, che occupa la parte centrale dei *Princìpi* e dei *Dialoghi*. Può sembrare a prima vista un paradosso che le idee tengano luogo di cose reali, e che al di là di esse non vi sia una materia che le sostenga. Ora, l'acume critico del Berkeley si rivela nell'invertire le posizioni, facendo carico agli avversari di una veduta strana e paradossale. Lo sdoppiamento del mondo in due parti, in idee percepite e in cose non percepite, ma tuttavia presenti, non è opera dell'uomo comune. Questi, nell'avvertire un oggetto, è ben certo che ciò che egli vede o tocca esista realmente, e non che vi sia al di là del veduto e del toccato una realtà invisibile e intangibile, che sarebbe poi la vera realtà.

Perciò la concezione immaterialistica, la quale esclude che il mondo ci sia dato in due volte, è la più vicina all'impressione non sofisticata del senso comune; se essa ne appare lontana, è perché falsamente s'immagina che,

[47] DAWES HICKS, *Berkeley*, 1932, p. 214.

dal suo punto di vista, le cose si convertono in idee inconsistenti e vaghe, mentre bisogna intenderla nel senso che le idee o le apparenze, cioè quel che si vede e si tocca, sono esse stesse le cose reali [48]. Il residuo di stranezza che essa lascia tuttavia nella mente ha un'origine soltanto verbale: se nei *Princìpi* e nei *Dialoghi* il Berkeley avesse usato, in luogo del termine « idea » quello di « fenomeno » che userà nella *Siris*, la sua dottrina sarebbe stata accolta con molto minori proteste.

La veduta opposta, che sdoppia la realtà esterna in idee e cose materiali e fa di queste ultime il fondamento o la causa di quelle, non regge in alcun modo alla critica. Quale affinità o somiglianza può sussistere tra le idee e le presunte cose in sé? Una idea non può essere simile che a un'altra idea, non a qualcosa d'incomparabile con essa. Locke ha preteso distinguere le qualità da noi percepite in secondarie e primarie, le une soggettive, le altre dipendenti dalla materia. Ma è evidente che — com'è stato già mostrato nel *Saggio sulla visione* e com'è ribadito nei *Princìpi* — l'estensione, la figura, il moto, non sono qualità di natura diversa dalle qualità così dette secondarie; esse risultano dal concorso dei vari sensi, quindi sono soggettive allo stesso titolo dei loro componenti. « Ma se anche fosse possibile che sostanze solide, aventi forma e moto, esistessero fuori della mente, corrispondenti alle idee che abbiamo dei corpi, come ci sarebbe possibile saperlo? O le dovremmo conoscere per mezzo dei sensi, o per mezzo della ragione. In quanto ai sensi, noi conosciamo con essi soltanto le nostre sensazioni o idee, e non siamo da essi informati che esistono cose fuori della mente, non percepite, ma simili a quelle che sono percepite. Per mezzo della ragione? Ma quale ragione può indurci a credere all'esistenza di corpi fuori della mente, deducendola da ciò che percepiamo, posto che gli stessi difensori della materia non pretendono che ci sia una necessaria connessione tra essi e le nostre idee? » [49]

[48] BERKELEY, *Dialoghi* (*Class. filos. mod.*), p. 217.
[49] *Princìpi*, n. 18.

Ma non basta al Berkeley segnalare l'errore di ammettere una impercettibile materia. Poiché l'errore non è occasionale e sporadico, ma ricorre costantemente nelle nostre interpretazioni del mondo, bisogna che vi sia una causa positiva e costante di esso, e, solo dopo averla svelata, si può sperar di scalzare dalla radice l'illusoria credenza. Quella causa risiede nelle idee astratte. Si prendono dei nomi generali, come materia, spazio, movimento, e s'immagina che le cose da essi significate possono sussistere per sé, come i nomi stessi. « Ma, dal fatto che io posso pronunziare la parola movimento da sola, deriva forse che io posso formare nel mio spirito l'idea del moto con esclusione del corpo? o perché si possono fare dei teoremi sullo spazio e le figure senza parlare di grande e di piccolo, né di altri modi o qualità sensibili, è forse possibile che una idea astratta di estensione, senza alcuna particolare dimensione o figura o qualità sensibile possa essere formata distintamente e appresa dalla mente? » [50] In altri termini, i nomi astratti sono vuote etichette o simboli, a cui a torto il Locke ha attribuito il valore di buona moneta corrente pei nostri discorsi; bisogna invece risalire alla critica hobbesiana (che Berkeley però non cita), secondo la quale essi hanno una validità solo apparente, in quanto, nel pensarli, noi li riempiamo di un contenuto particolare e concreto, e poi immaginiamo che il loro valore persista indipendentemente da questo contenuto. Così l'idea della materia si colorisce e prende rilievo nella nostra mente per un'apposizione surrettizia di qualità sensibili; mentre, per se presa, non è che un vuoto nome, da espungere dai nostri giudizi.

Con l'astratta materia, cade anche l'astratto spazio, oggettivo e assoluto, risolvendosi in particolari rapporti di estensione e di sostanza; cade egualmente l'altro idolo della scienza newtoniana, il movimento assoluto, per dar luogo al moto fenomenico, relativo e comparativo. Infine è sconfessato il principio di causalità, almeno per quel che pretende di gettare un ponte tra le idee e gli oggetti

[50] *Dialoghi*, p. 151.

in sé. Non esiste causalità tra nature eterogenee; e nelle idee stesse, poiché sono essenzialmente statiche e inerti, non c'è produzione dell'una per l'altra: i rapporti causali tra loro hanno un mero valore simbolico. Così « il fuoco che io vedo non è la causa del dolore che soffro avvicinandomi ad esso, ma il segno che mi previene di questo fatto » [51].

La causalità e la sostanza, escluse dal mondo esterno, riacquistano tutto il loro valore nel mondo interno degli spiriti. Infatti, le idee immateriali non possono avere il loro sostegno che in enti di eguale natura immateriale; e la produttività causale a sua volta è appropriata solo all'attività di questi enti. Nel formulare il concetto di essi, il Berkeley è stato, al principio, un po' oscillante. In un passo del *Commonplace book* [52], egli ha affermato che la mente o spirito è « una congerie di percezioni »; ciò che sembrerebbe preludere alla dottrina di Hume. Ma il Dawes Hicks giustamente osserva che, se Berkeley avesse realmente esordito con questa veduta, tutta la sua teoria sarebbe inesplicabile. Il passo in quistione, invece, non vuol dir altro se non che il contenuto della mente consta d'idee, e si concilia così con altri brani dello stesso quaderno, in cui l'io è considerato come una vera unità personale [53]. Ma che cosa v'è precisamente nello spirito, in più delle idee statiche e inerti? Berkeley risponde: l'attività, che si manifesta in particolar modo nel volere e nell'atto stesso del percepire [54]. Tuttavia quest'attività non va intesa nel significato che lo spirito crei le idee (di senso) o che le idee siano comunque delle modificazioni della mente, ma solo nel senso che esse si fanno presenti allo spirito nell'atto

[51] *Princìpi*, n. 65.

[52] *Commonplace book*, n. 586. E soggiunge: « Togliete via le percezioni ed avrete tolto via la mente ».

[53] DAWES HICKS, *op. cit.*, p. 150.

[54] *Princìpi*, n. 27: « Uno spirito è un essere semplice, indiviso, attivo; in quanto percepisce le idee è chiamato intelletto, in quanto le produce o in altro modo opera su di esse, è chiamato volontà ». Evidentemente, il produrre le idee concerne quelle d'immaginazione e non quelle di senso.

della percezione o del ricordo [55]. Come mai delle nature inerti possono aver commercio con un principio attivo, il Berkeley non ci spiega: col fatto stesso che le idee, per incorporare in sé le cose del realismo dommatico, debbono aver preso la loro passività e la loro rigidezza, si ripresenta, pur nell'àmbito dell'idealismo, una difficoltà analoga a quella che il dualismo cartesiano incontrava nel pensare i rapporti tra lo spirito e la materia. A una difficoltà non diversa dà luogo, poi, la relazione tra la percezione e la volontà: quest'ultima è essenzialmente libera e attiva; come potrà dunque agire sulle idee inerti o esserne influenzata?

Sorvolando su queste aporie, un altro problema si presenta al nostro esame. Lo spirito, come s'è detto, conosce il mondo esterno per mezzo delle idee; ma in che modo conosce se stesso? Locke aveva ammesso una conoscenza intuitiva di sé, ma sempre per mezzo d'idee; egli cioè s'era fermato acriticamente alla nozione di un sapere immediato e insieme mediato. Berkeley invece afferma che la conoscenza intuitiva di noi stessi è veramente immediata, cioè senza idee, ma per intima coscienza o contatto. Qui è palese l'influsso del Malebranche. E come già per il pensatore francese questo era stato il punto d'inserzione della dottrina platonica nel tronco della nuova filosofia, analogamente anche per il Berkeley s'inizia di qui la sua conversione verso uno spiritualismo che diverrà predominante negli ultimi scritti e rischierà di sopraffare l'empirismo originario.

Abbiamo così finora due forme di conoscenza: quella per idee con cui siamo informati del mondo esterno, quella intuitiva con cui cogliamo la nostra interna natura spi rituale e attiva. E bisogna che siano due, e ben distinte: come mai potremmo percepire l'attività con idee statiche e inattive? Ma ancora una terza forma ci è data, risultante da una contaminazione delle due prime. Con essa conosciamo gli altri esseri spirituali simili a noi. Occorre infatti, che della loro esistenza esterna noi siamo infor-

[55] *Princìpi*, n. 49.

mati per mezzo d'idee; ma l'interpretazione di queste idee e l'attribuzione di esse a spiriti attivi non può essere che un'inferenza tratta dalla conoscenza intuitiva di noi stessi [56]. E infine, s'intravvede vagamente una quarta forma: la conoscenza di Dio. « Dio ci è cognito in modo altrettanto certo e diretto quanto ogni altro spirito distinto da noi. Anzi, l'esistenza di lui è percepita con evidenza assai maggiore, perché gli effetti naturali sono infinitamente più numerosi e importanti di quelli che sono attribuiti all'azione umana... Noi non vediamo un uomo, ma solo una certa collezione di idee, che ci porta a pensare che v'è un principio distinto di pensiero e di movimento, simile a noi. E alla stessa maniera vediamo Dio: la differenza è che, mentre un finito e ristretto gruppo di idee denota una particolare anima umana, dovunque si volge lo sguardo si vedono indizi manifesti della divinità. » [57]

Quest'ultima forma di conoscenza conduce il Berkeley a fondare più saldamente la realtà del mondo della natura e degli spiriti, che negli stadi precedenti del sapere poteva sembrare ancora fluttuante e oscura. S'è visto infatti che le cose esterne sono gruppi o collezioni d'idee sensibili, attualmente o virtualmente presenti a uno spirito. Tuttavia, esse non sono creazioni immaginarie di questo spirito; ma hanno un ordine, una coerenza, un legame, da cui si argomenta una fonte superiore e comune. Escluso che possano scaturire da un'invisibile materia per le ragioni già dette, bisogna ammettere che la loro fonte sia Dio, cioè un principio spirituale, la cui natura è affine, così con le idee, come con gli spiriti finiti destinati ad accoglierle, e che perciò può far da tramite dalle une agli altri. Con questa ammissione si rende anche più chiaro il fatto che i corpi, pur non avendo alcuna esistenza fuori della mente, non dipendano da questa o da quella mente particolare, ma da tutte le menti in universale, e che essi non abbiano un modo di essere intermittente, alla mercé delle sporadiche percezioni umane, ma

[56] *Princìpi*, p. 145.
[57] *Ibid.*, p. 148.

siano dotati di un'esistenza egualmente stabile come nell'ipotesi del realismo materialistico [58]. La costanza della fonte divina si riflette su di essi e sulle percezioni della mente.

Ma in che modo si articoli il rapporto tra Dio, gli spiriti e le idee, il Berkeley non ha affatto spiegato. Egli si è limitato a confutare la concezione del Malebranche, che almeno si sforza di penetrare il mistero. La visione in Dio gli sembra assurda: « io non capisco, egli dice, come le nostre idee, le quali sono cose passive e inerti, possano essere l'essenza o una parte dell'essenza di Dio, che è un essere puramente attivo » [59]. Eppure non è una visione delle cose in Dio anche la sua? e non sta anche contro di lui la difficoltà enunciata di collegare delle nature inerti a un principio attivo? Se pare ch'egli eluda la difficoltà, è perché, più cautamente del suo predecessore, s'è rifiutato di guardare fino in fondo. Meglio invece egli riesce a differenziarsi dal Malebranche in altri punti della dottrina, mostrando l'inconseguenza commessa dal filosofo francese nel lasciar sussistere un mondo materiale, dopo averlo reso superfluo con la sua visione in Dio, e criticando in lui l'abuso delle idee generali e astratte, mentre attribuisce a se stesso la lode di giungere all'immaterialismo per una via opposta, che muove dall'esperienza sensibile [60]. Queste differenze sono innegabili ed hanno la loro radice nella diversa origine delle due filosofie: cartesiana e metafisica l'una, lockiana ed empiristica l'altra. Ma il platonismo è il terreno comune del loro incontro. Le idee-cose, sussistenti per sé come archetipi e non come simboli rappresentativi di oggetti, non sono più le comuni idee dell'empirismo lockiano, anche se provengono da esse. La nuova funzione le ha elevate a un valore metafisico, di cui i *Princìpi* e i *Dialoghi* non rivelano ancora la chiara coscienza, ma che non tarderà a manifestarsi nelle opere seguenti.

Lo stesso progresso si può notare anche nell'accentua-

[58] *Princìpi*, 48.
[59] *Dialoghi*, 177.
[60] *Ibid.*, 177.

zione del motivo religioso della filosofia del Berkeley. Nei *Princìpi* e nei *Dialoghi* la mèta apologetica dell'immaterialismo, benché già presente allo spirito dell'autore, sta in qualche modo al margine del suo procedimento speculativo. La concezione materialistica è considerata come « una via verso lo scetticismo », « giacché se gli uomini pensano che le cose reali sussistono fuori della mente e che la loro scienza è reale solo in quanto si conforma alle cose reali, ne segue che essi non saranno mai certi di avere qualche conoscenza valida, non potendo mai sapere se le cose percepite siano conformi a quelle non percepite ed esistenti fuori della mente »[61]. E lo scetticismo a sua volta è un avviamento all'ateismo, perché induce nell'animo la sfiducia e la disperazione, che sono le condizioni più avverse alla fede religiosa. Il nuovo immaterialismo invece rivela la viva presenza di Dio anche nelle più elementari percezioni dei sensi e fonda un'attiva comunione spirituale tra l'umano e il divino.

Questo sentimento di Dio, con le relative implicazioni polemiche contro l'ateismo, diviene assillante nei sette dialoghi composti durante il soggiorno in America e pubblicati nel 1732 col titolo di *Alcifrone*. Ma ciò che caratterizza anche in questa fase l'apologetica religiosa del Berkeley è la mancanza di ogni riferimento a dommi e a testi confessionali. Il Dio di cui egli parla è certamente il Dio del cristianesimo, e cristiano è il culto che vuole a lui tributato; ma per giungere a Dio, egli preferisce alle vie della Scrittura quelle del più vivo libro della natura, e la sua religiosità cristiana non si allontana dai dettami morali della religione naturale[62]. Si potrebbe sospettare che egli subisca, suo malgrado, l'influenza del Toland; ma, oltre che il suo sentimento religioso è molto più schietto e intenso, v'è un'opposizione fondamentale di atteggiamento tra lui e il corifeo dei deisti: quest'ultimo vorrebbe ridurre il cristianesimo a poche massime della religione naturale; per lui invece, tutta la religione na-

[61] *Princìpi*, 86.
[62] *Alcifrone* (tr. Del Boca, 1932), Dial. v.

turale è contenuta nel cristianesimo e non può quindi essere invocata come un'istanza anti-cristiana.

L'ateismo dei « filosofi minuti », che la sua critica prende di mira, è la mèta a cui perviene, per tappe successive, lo scetticismo teoretico. Si comincia col constatare la varietà delle sètte cristiane, e si diventa latitudinari; poi, notando la diversità tra cristiani, ebrei, maomettani, si diviene deisti; infine, guardando tutto il panorama delle varietà religiose e osservando che i popoli non si accordano nemmeno sull'idea di un Dio unico, si finisce atei. Contro questa vanificazione pseudo-storica della ricchezza della vita religiosa, Berkeley afferma che la varietà dei culti si accorda con la varietà delle condizioni storiche e non contraddice all'unità profonda della fede, e che anzi, « come i frutti che crescono dai più fecondi e maturi ceppi, nel suolo migliore e con la migliore coltivazione, sono i più pregiati, così dobbiamo pensare che quelle sublimi verità che sono il frutto di un pensiero maturo, siano il prodotto più selezionato della razionale natura umana »[63]. Si spiega così che ripugni al Berkeley il deismo di un Toland o di un Tindal. Ma anche la religiosità di uno Shaftesbury, tanto più accogliente e umana, non trova grazia presso di lui, perché è affetta da troppo estetismo e sentimentalismo e trascura quel che della religione fa un vero legame tra gli uomini, cioè le sanzioni e il culto.

L'ultima opera del Berkeley è la *Siris*: un'opera molto diversa dalle precedenti per ispirazione e per contenuto. L'occasione a scriverla è stata quanto mai bizzarra ed extrafilosofica. Negli ultimi suoi anni il Berkeley s'era fatto propagandista delle miracolose virtù terapeutiche dell'acqua di catrame; e da questa immaginaria panacea egli prese lo spunto del suo libro, per spiegare in che modo si condensano in essa i riposti poteri della vita vegetale. Ma lo svolgimento del tema doveva portarlo molto lontano dall'assunto. Dall'olio distillato degli alberi resinosi, egli passava all'anima delle piante, e poi da essa all'anima cosmica che vi si condensa, e infine a Dio che la produce inces-

[63] *Alcifrone* cit., Dial. I, n. 14.

santemente e della cui azione vivificante sono veicoli il sole, la luce, il fuoco elementare.

Di qui s'individua una filosofia della natura, che ricorda quella dei neoplatonici dell'antichità e del Rinascimento, di cui appare largamente informata. Contro i nuovi sistemi « meccanici », che pretendono derivare la vita e l'intelligenza dal raccostamento di atomi materiali, essa afferma che l'organizzazione cosmica procede dall'alto, da forze essenzialmente incorporee, vitali e razionali, immesse da Dio nel mondo [64]. Solo con esse si spiegano le simpatie e le opposizioni insite ai solidi, ai fluidi, agli spiriti vitali [65]; per la loro efficacia noi vediamo tutto in natura muoversi e svolgersi [66]. Nulla di simile è possibile mediante le nature corporee. Lo spirito è caratterizzato dall'azione; il corpo dalla passività e dalla resistenza. Così, anche noi, spiriti incorporati, ci sentiamo aggravati dal peso del nostro corpo; Dio solo è attività pura e perfetta, a cui nulla resiste [67].

L'apparizione improvvisa di questa filosofia della natura ha sollevato molte discussioni tra i critici moderni del Berkeley. Per il Fraser e il Kemp Smith [68], essa è una sconfessione parziale o almeno una deviazione dalla filosofia dei *Princìpi* e dei *Dialoghi* [69]; per il Dawes Hicks e il Luce, essa è soltanto un avviamento nuovo, che presuppone la fase precedente e la svolge in una direzione più metafisica. Esaminiamo i termini della quistione. Da un punto di vista filologico, esterno, è stato notato che, pubblicando la terza edizione dell'*Alcifrone*, mentr'era già nell'ordine di idee della *Siris*, il Berkeley ha sentito il bisogno di omettere i paragrafi relativi alla critica delle idee astratte. Questa constatazione è importante, tanto più che corrisponde a un apprezzamento molto più positivo di

[64] *Siris*, n. 248.
[65] *Ibid.*, n. 239.
[66] *Ibid.*, 291.
[67] *Ibid.*, 290.
[68] *Mind*, luglio 1933, p. 363.
[69] Anche il CASSIRER (*Das Erkenntnisproblem*, II, 321) afferma che: « Die Geschichte der Philosophie enthält kein zweites Beispiel einer derart offenen und schonungslosen Selbstkritik ».

quelle idee, e della ragione da cui scaturiscono, contenuto nella *Siris*. Ma d'altra parte si fa notare che egli ripubblicava inalterato, pochi mesi prima di morire, il *De motu*, che sottopone il movimento alla stessa critica anti-realistica, di cui era stato oggetto lo spazio nelle altre opere precedenti. Quanto alle idee astratte, si osserva che le idee platoniche accolte nella *Siris* (§ 335) non sono le idee astratte nel senso moderno, e che l'omissione di queste ultime nella ristampa dell'*Alcifrone* può spiegarsi col desiderio « di evitare una ridondanza e di rendere il libro più efficace, non essendo esso scritto ad uso di metafisici, ma per convincere il popolo della verità del cristianesimo » [70]. Ad ogni modo, in mancanza di una sconfessione esplicita, è lecito almeno presumere che il Berkeley non abbia avvertito un aperto contrasto tra le due posizioni.

Più significative sono le interne divergenze dottrinali che si constatano nell'esame dei testi in quistione. Nei *Princìpi* e nei *Dialoghi*, l'unica forma di conoscenza valida è quella sensibile; nella *Siris* invece è affermato che i concetti scientifici non sono oggetto né del senso, né dell'immaginazione, e che la ragione sola è la guida sicura per la conoscenza della verità [71]. « Noi conosciamo una cosa quando l'intendiamo, e l'intendiamo quando possiamo interpretarla e dire che significa; parlando rigorosamente, il senso non conosce nulla. » [72] Anche più esplicita è la svalutazione del senso del brano che segue: « Nelle cose sensibili e immaginabili come tali, non c'è unità, niente che possa essere chiamato uno, anteriore all'atto della mente » [73]. Inoltre, nella *Siris* non troviamo più la dottrina dello spazio come di un'idea risultante dal concorso della vista e del tatto; certo, lo spazio non è un concetto intellettuale, ma la veduta platonica che sia il prodotto di una sorta di ragionamento spurio sembra più vicina al nuovo corso del pensiero berkeleyano. Ancora: il termine « idea » per designare l'oggetto della percezione è

[70] LUCE, *op. cit.*, p. 169.
[71] *Siris*, § 264.
[72] *Ibid.*, § 253.
[73] *Ibid.*, § 355.

sostituito nella *Siris* da quello di « fenomeno », che implica una certa presenza dell'oggetto all'intelligenza, oltre che al mero senso. Infine, il rigoroso immaterialismo epistemologico dei *Princìpi* non è più professato nella *Siris*; la supremazia dello spirito è affermata anche più fortemente, ma la materia pare reintegrata in un suo diritto proprio, almeno a titolo di « resistenza » all'azione spirituale.

Di fronte a queste divergenze, è chiaro che non si possa parlare di posizioni inalterate; ma neppure di un insanabile contrasto. Si tratta piuttosto di uno spostamento di problemi da un piano epistemologico a un piano metafisico, che porta naturalmente con sé trasformazioni notevoli, ma non crea delle vere e proprie antitesi. I *Princìpi* e i *Dialoghi* sono concepiti dal punto di vista della dottrina della conoscenza e si concludono con un idealismo soggettivo che risolve l'*esse* delle cose in un *percipi*. Ma, in corrispondenza del *percipi*, v'è un *percipere*, che testimonia la realtà sostanziale e attiva di una soggettività animata. Così all'idealismo gnoseologico dell'oggetto fa riscontro un idealismo metafisico del soggetto: la distinzione dei due piani mentali è già implicita nella posizione originaria del problema berkeleyano. Esauritosi in breve, nei due scritti giovanili, l'interesse gnoseologico del filosofo, il corso stesso delle meditazioni ha reso necessario un approfondimento della parte metafisica che era suscettiva di maggiori sviluppi. E intrecciandosi più strettamente, nella nuova fase speculativa, il soggetto umano e il soggetto divino, l'iniziale empirismo è apparso al Berkeley sempre più insufficiente a reggere il peso del mondo, e l'esigenza di un integramento razionalistico, secondo il modello platonico, s'è fatta più viva nel suo pensiero. Da questo punto di vista non solo si comprendono tutte le variazioni introdotte nella *Siris*, ma si spiega anche perché il Berkeley non ne abbia avvertita l'incompatibilità con le dottrine precedenti, che si erano svolte sopra un piano mentale diverso.

4.

HUME

David Hume, nato a Edimburgo nel 1711, esordì giovanissimo negli studi giuridici per volere del padre che coltivava queste discipline; ma presto, seguendo la propria vocazione, abbandonò il diritto per darsi alla filosofia e, durante un primo soggiorno in Francia (dal 1734 al '37), compose la sua più ampia e fondamentale opera filosofica: *A treatise on human nature*, che pubblicò in tre volumi, dopo il ritorno in Inghilterra (1739-40). L'opera, da cui si prometteva gloria ed onori, non ebbe successo; e più tardi, quando aveva già trovato la via della fama letteraria, egli stesso la giudicava come « nata-morta ». Ma il suo giudizio era non meno ingiusto dell'indifferenza del pubblico: in realtà, il *Trattato* conteneva tutti gli elementi nuovi e vitali della sua filosofia, e solo per colpa di una giovanile inesperienza letteraria li sommergeva in una esposizione troppo minuta e farraginosa. Gli *Essays moral and political*, pubblicati tra il 1741 e il 1742, gli diedero invece quella rinomanza che aveva invano sperata dall'opera maggiore; sicché, fatto ormai esperto del gusto del pubblico, che richiedeva saggi rapidi e incisivi in luogo di voluminosi trattati, egli si diede ad estrarre dal primo lavoro una serie di scritti più brevi ed efficaci, che fecero finalmente conoscere ed apprezzare la sua filosofia. Così, dal primo libro del *Trattato*, venne fuori, nel 1748, *An enquiry concerning human understanding* [74]; dal secondo libro, una dissertazione *Of the passions*; dal terzo, *An enquiry concerning the principles of morals* (1751).

Si è molto discusso sui pregi rispettivi delle due redazioni e sulla preferenza da accordare all'una o all'altra. Nel '700, come si è detto, le *Ricerche* hanno eclissato il *Trattato*; al contrario, la critica contemporanea ha ante-

[74] Il titolo originario era: *Philosophical essays concerning human understanding.*

posto questo a quelle, mostrando di apprezzare in Hume piuttosto l'esploratore di terre incognite, che non il divulgatore mondano e scaltrito delle scoperte già fatte. Però si fa torto alle *Ricerche* considerandole come scritti di mera divulgazione. Di esse Hume diceva: *addo dum minuo*, e diceva cosa giusta, perché la semplificazione, che costituisce il loro maggior pregio, non è un espediente letterario, ma è il mezzo per dare un più forte rilievo alle parti essenziali del sistema, e quindi per ottenere una loro più salda coordinazione. Un esame equilibrato della filosofia humiana dovrà certamente muovere dal *Trattato*, che è la redazione fondamentale, ma tener debito conto della più matura esposizione delle *Ricerche*, segnalando i progressi compiuti dall'uno alle altre.

Tra gli altri scritti filosofici di Hume, ricordiamo ancora tre saggi: *The natural history of religion*, *Of tragedy*, *Of the standard of taste*, riuniti, col già citato scritto *Sulle passioni*, sotto il titolo di *Four dissertations* (1757), e infine i grandi *Dialogues concerning natural religion*, pubblicati postumi nel 1779. A 40 anni, l'attività strettamente speculativa del filosofo si poteva dire conchiusa, e s'iniziava quella storiografica, che si protrasse per quasi un decennio (1754-1762) e da cui uscì fuori *The history of Great Britain*, in 6 volumi, dall'occupazione romana a Enrico VII. Compiuta quest'opera, s'aprì, nella vita di Hume, una parentesi di vita diplomatica e mondana, con un nuovo soggiorno in Francia, come segretario dell'ambasciatore inglese a Parigi. Egli ritornava, già circondato di gloria, nella sua terra di elezione, e presto diventava l'idolo della società letteraria della capitale. Uomini come d'Alembert, Buffon, Diderot, Holbach, Helvétius, Turgot, ambirono la sua amicizia; ed anche Rousseau fu per qualche tempo tra i suoi intimi, ma poi si ruppe con lui, provocando un suo scritto apologetico ed esplicativo della vertenza. Tornato in patria nel 1766, Hume fu ancora per qualche anno al servizio diplomatico del suo paese, ma poi si ritrasse a vita privata e visse in Edimburgo fino al 1776.

Sul carattere della sua personalità filosofica, i giudizi

dei critici non sono del tutto concordi. Egli amò chiamarsi scettico e pirroniano, e tale certamente fu, almeno per lo zelo implacabile con cui imprese a demolire i dommi e le idee fatte della tradizione filosofica. Tuttavia, a differenza dagli scettici di professione, egli non consigliò la sospensione dell'assenso, ma, dopo aver mostrato che la verità ultima è inattingibile al dommatismo, volle anche spiegare perché la mente umana sia necessariamente spinta a dommatizzare, e, sugli elementi positivi emersi da questa analisi, costruì una dottrina dell'esperienza soggettiva, convalidata dall'abitudine e dalla credenza, che, con pochi ritocchi e piccole mutazioni di accento, poté essere accettata dal « positivismo » del secolo XIX. La sopravvalutazione di questi elementi ha spinto qualche critico a capovolgere il comune giudizio, facendo del presunto scettico un « dommatico del sentimento » [75]. Ma, contro questa opposta esagerazione, sta innanzi tutto il fatto che qualunque scetticismo, svalutando i princìpi teoretici della conoscibilità delle cose, è costretto a rafforzare i princìpi pratici della condotta, per dare una certa stabilità e consistenza alla vita umana. E, nel caso particolare di Hume, poi, il sentimento e la credenza non sono accolti dommaticamente, ma sono essi stessi sottoposti a un procedimento critico che ne spiega la posizione e l'efficacia nell'economia dello spirito, quindi sono parti integranti, sebbene positive, della sua scepsi. In conclusione, la qualifica di « scettica », che una secolare

[75] G. DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di D. H.*, 1933-1935, I, p. 188: « L'esame della dottrina del *Trattato* e della *Ricerca* e il loro paragone con lo scetticismo antico e moderno ci permettono di concludere che H. non fu uno scettico, neanche moderato o accademico. Cioè: c'è in lui una scepsi della ragione, ma questa è connessa al suo dommatismo del sentimento, ne è un aspetto funzionale, non dissociabile. Che questa scepsi o meglio *critica* della ragione sia stata isolata per l'importanza dei suoi risultati dal sistema dommatico in cui s'inquadra e che sia divenuta il pretesto a contrassegnare senz'altro la filosofia di H. come scettica, si può comprendere, ma non giustificare. Sta il fatto che il pensiero di H. è fondato sulla verità, e precisamente sulla verità dell'empirico, del sentimento, dell'intuizione, come sospettò già Hegel, che contrappose lo scetticismo di H. all'antico scetticismo ➤

tradizione ha attribuito alla filosofia humiana, non può essere fondatamente contestata, purché s'intenda per scetticismo non una negazione arbitraria di tutti i valori, ma una negazione circostanziata e storica di alcuni valori determinati. Di fronte ad Hume stava l'assunto dommatico della filosofia moderna, che la realtà in sé fosse conoscibile nella sua essenza e nella sua effettiva produttività. Locke, pur professando un soggettivismo più rigoroso, aveva lasciato sussistere alcuni residui di questo dommatismo, mediante la funzione rappresentativa delle idee, che attribuiva alle idee soggettive di sostanza e di causa dei corrispondenti modelli nella realtà delle cose. Hume spezza questi fragili ponti, negando che le impressioni soggettive nello spirito abbiano una reale corrispondenza nelle cose in sé: ed è qui l'aspetto negativo del suo scetticismo. Ma, una volta negato che la struttura e i rapporti delle idee si modellino sulle cose, gl'incombe il compito di spiegare in che modo lo spirito possa foggiarli senza uscire dalla propria sfera; e questa esigenza pone in luce alcuni princìpi positivi di connessione, che non contrastano con le negazioni precedenti, ma ne sono condizionati e giovano a loro volta a integrarli.

Delle tre parti di cui consta il *Trattato sulla natura umana*, la prima, che studia il problema della conoscenza, è la più matura ed originale; le due rimanenti, sulle passioni e sulla moralità, pur rivelando l'eccezionale acume critico del loro autore, sono dottrinalmente più deboli e meno elaborate. Ed anche il posteriore rifacimento di esse non supera il medio livello del moralismo della scuola scozzese da cui traggono la loro ispirazione. La fama di Hume e la durevole efficacia del suo pensiero sulla storia della filosofia europea sono essenzialmente affidate alla sua dottrina della conoscenza e alla sua critica della religione. Su queste perciò noi fermeremo la nostra indagine, ritenendo sufficiente a una sommaria informazione sull'etica di Hume i pochi cenni che ne abbiamo già dati in precedenza [76].

[76] Nel § 2 del capitolo sui Moralisi inglesi.

Il *Trattato* comincia col distinguere tutte le percezioni della mente in due specie, impressioni e idee. La designazione generica di « idee » usata dal Locke sembra al nostro autore troppo vaga, e tale che non giustifica l'anti-innatismo lockiano. Invece, « ammettendo la distinzione tra impressioni e idee, e intendendo per innato quel ch'è originario o non copiato da qualche impressione precedente, possiamo affermare che tutte le nostre impressioni sono innate e che le idee non sono innate » [77]. Ma v'è ancora un altro vantaggio nella correzione fatta da Hume alla terminologia lockiana: che con essa è perentoriamente escluso ogni possibile riferimento delle idee a una realtà oggettiva che ne sia il modello o l'archetipo, e la loro funzione rappresentativa è circoscritta nell'àmbito della soggettività umana. In altri termini le impressioni sono i dati assolutamente elementari, che lo spirito non può trascendere nella vana ricerca di una realtà in sé, e le idee sono i riflessi secondari, le rappresentazioni o le copie, di quei dati. Sostanzialmente, la distinzione introdotta da Hume coincide con quella del Berkeley, tra le idee di sensazione e le idee di riflessione, ma la rende più precisa ed evita l'equivoco di una duplicazione implicito nella terminologia berkeleyana.

Dire che le impressioni siano dati ultimi e irriducibili non significa però escludere che esse abbiano il loro fondamento in qualcosa di oggettivo o comunque di diverso da noi; e lo stesso Hume n'è ben convinto. Ma, poiché esse sono incomparabili col loro presunto e sconosciuto fondamento, e poiché nessun mezzo c'è dato per scrutare il mistero, non potendo la nostra coscienza sorpassare la propria sfera soggettiva, Hume preferisce troncare l'insolubile problema, facendo delle impressioni il punto di partenza della ricerca gnoseologica. In fondo, è un atto di arbitrio il suo, ma non diverso da quello che qualunque uomo compie all'esordio di un lavoro mentale, movendo dai dati della propria sensibilità, senza preoccuparsi di quel che si possa celare sotto di essi.

[77] *Ricerche sull'intelletto umano* (« Class. filos. mod. »), sezione 2ª, p. 20, nota.

Escluso così ogni riferimento alle cose in sé, viene per conseguenza a mancare un criterio oggettivo di distinzione tra le impressioni primarie e le idee che ne derivano. Dal punto di vista della soggettività, esse non possono differenziarsi che per segni meramente soggettivi. E Hume infatti ci dice che le impressioni sono contrassegnate da un maggior grado di forza e di vivacità, in confronto delle idee che ne sono le deboli o attenuate copie nella mente [78]. Il criterio distintivo, come si vede, non potrebbe essere più labile e soggetto a fluttuazioni e ad errori di apprezzamento [79]. Ma, accolto per quel che valga, tutti i rapporti istituiti da Locke nella famiglia delle idee sono traducibili nella nuova terminologia più schiettamente soggettivistica. Così la distinzione delle idee in semplici e complesse vale egualmente per le impressioni e le idee: impressioni semplici sono quelle che non ammettono distinzione e separazione; complesse le contrarie. E ad esse corrispondono, rispettivamente, idee semplici e complesse che le rappresentano [80]. Inoltre le impressioni possono essere divise in impressioni di sensazione e di riflessione. « La prima specie sorge nell'anima originariamente, la seconda è derivata in gran parte dalle nostre idee, nel modo che segue. Un'impressione dapprima colpisce i sensi e ci fa percepire il caldo o il freddo, il piacere o la pena. Di questa impressione una copia è presa dalla mente e vi resta dopo che l'impressione è cessata, e questa chiamiamo idea. Siffatta idea di piacere o di pena, quando ritorna nell'anima, produce nuove impressioni di desiderio o avversione, speranze o paure, che possono essere chiamate impressioni di riflessione. Queste dunque sono antecedenti solo alle loro corrispondenti idee, ma posteriori a quelle di riflessione e derivate da esse. » [81] Le così dette passioni sono appunto impressioni secondarie o riflesse, mediate dalla interposizione di idee [82].

[78] *Treatise* (Ed. Green and Grose), I, 1, 1, p. 312.
[79] CHURCH, *H.'s theory of the understanding*, 1935, p. 27.
[80] *Treatise*, ibid., pp. 313-4.
[81] *Treatise*, I, 1, 2, pp. 316-7.
[82] *Treatise*, II, 1, 1, vol. II, p. 75.

Nella formazione delle idee complesse e generalmente nella creazione di rapporti tra le idee, in cui consiste la conoscenza umana, giocano due fattori, uno naturale e costante, un altro volontario e libero: l'associazione e l'immaginazione. La prima è una qualità per cui un'idea ne introduce naturalmente un'altra, ad essa legata per somiglianza o per contiguità nel tempo e nello spazio o per causalità. Da questi rapporti naturali poi ne dipendono altri, istituiti dalla mente, che danno luogo alle idee complesse delle sostanze, dei modi e delle relazioni propriamente dette, che Hume chiama anche filosofiche, e di cui distingue sette gruppi principali: somiglianza, identità, tempo e luogo, quantità, qualità, contrarietà, causa-effetto [83]. A queste formazioni mentali conferisce un essenziale contributo l'immaginazione, che Hume pone sullo stesso piano del pensiero [84], da cui egli fa dipendere non solo la combinazione delle idee semplici nelle idee complesse delle sostanze, dei modi, e delle relazioni, ma anche il rigore formale e l'oggettività apparente di quelle soggettive composizioni. Così, l'esperienza ci fa conoscere quantità approssimativamente eguali; ma l'immaginazione foggia l'idea di un'eguaglianza assoluta su cui è possibile costruire una scienza matematica. Inoltre, le impressioni che noi abbiamo degli oggetti sono discontinue e atomiche; ma l'immaginazione le connette nell'idea di un'esistenza continua e distinta dalla nostra. È ancor essa che trasferisce nei fenomeni la necessità dei rapporti causali, cioè un'esigenza puramente interna del nostro spirito. È sempre essa, infine, che proietta all'esterno le nostre qualità sensibili, dandoci un'immagine pittoresca del mondo [85]. Questo magico potere della immaginazione lascia già presentire il concetto kantiano e fichtiano dell'immaginazione produttiva; e il richiamo è tutt'altro che fortuito, perché

[83] *Treatise*, I, 1, 4.
[84] LAIRD, *H.'s philosophy of human nature*, 1932, p. 42. Benché H. a volte opponga immaginazione e ragione, tuttavia le inferenze mentali sono per lui fondate sulle proiezioni dell'immaginazione.
[85] LEROY, *La critique et la religion chez D. H.*, pp. 216-7.

ogni filosofia soggettivistica deve ammettere una forza capace di estrinsecare e di oggettivare i fantasmi della mente.

Alleata dell'immaginazione nel plasmare l'interno mondo delle idee, è l'astrazione, che consiste, com'è stato già riconosciuto dal Berkeley, nell'annettere a un gruppo d'idee particolari un nome generale, col risultato di estendere il loro significato e di richiamare altri individui simili [86]. Così, l'idea di sostanza è un nome che simboleggia una collezione di qualità particolari messe insieme dall'immaginazione. E anche lo spazio e il tempo non sono che unità verbali della stessa natura. In realtà, noi non percepiamo uno spazio puro e assoluto, e neppure (contrariamente a quel che pretendeva il Newton) lo concepiamo con la sola mente, perché non v'è idea nella mente che non sia preceduta da una corrispondente impressione. Noi avvertiamo soltanto dei punti colorati e disposti in un certo ordine; l'idea dello spazio nasce dall'aggregare ad essi un nome generale svincolato dalle condizioni empiriche dell'esistenza. Ma sempre che vogliamo passare dall'idea astratta alla rappresentazione concreta dello spazio, siamo costretti a rituffarci nell'esperienza dei punti visibili e tangibili da cui siamo partiti [87].

Abbiamo seguito fin qui il testo del *Trattato*. Se ora passiamo alla *Ricerca sull'intelletto umano*, ci troviamo sopra un terreno spianato da tutto l'ingombro delle classificazioni precedenti. Persiste la distinzione fondamentale tra le idee e le impressioni; ma il più maturo pensiero di Hume ha lasciato cadere l'inutile groviglio delle suddivisioni lockiane, che nella prima redazione aveva troppo minutamente ricalcato. Al posto di esse subentra una divisione unica degli oggetti della mente in due classi: relazioni d'idee e fatti *(matters of facts)*. Il pregio della nuova distinzione consiste nel porre in rilievo due diversi atteggiamenti del pensiero di fronte al proprio oggetto. Nell'istituire relazioni tra le idee, il pensiero dispone di

[86] *Treatise*, I, 1, 7.
[87] *Treatise*, I, 2, 4.

un materiale tutto proprio che, se anche originariamente dipende da impressioni primitive, è stato per quanto è possibile liberato da quella dipendenza mediante l'opera dell'immaginazione e dell'astrazione. Quindi, le relazioni stesse possono esser tratte dalla mente *a priori*, per via di ragionamento deduttivo e senza bisogno di ricorrere all'esperienza. Sorgono così le scienze esatte, come la geometria [88], l'algebra, l'aritmetica. Nelle materie di fatto, invece, nessun criterio *a priori* ci soccorre: la loro esistenza è contingente, e perciò non può scaturire da un ragionamento, ma ha bisogno di essere attestata dall'esperienza. Traducendo in linguaggio kantiano questi concetti, potremmo dire che le relazioni di idee hanno la natura di giudizi analitici, le materie di fatto quella di giudizi sintetici *a posteriori*.

Tutti i ragionamenti che concernono materie di fatto si fondano sul principio di causa, mediante il quale noi accertiamo che qualcosa viene all'esistenza in dipendenza di qualche altra cosa. Ciò implica che questo principio sia di natura puramente sperimentale e non concettuale, come se l'effetto dipendesse dalla causa nello stesso modo che una conseguenza dipende da una premessa logica. Cade a questo punto la famosa dottrina humiana della causalità, che è la maggiore scoperta del filosofo scozzese. Essa consta di due parti: una negativa e critica, che ne contesta il carattere aprioristico e deduttivo; un'altra positiva, che ne spiega, anzi ne fonda, la natura sperimentale.

La prima parte prende il suo massimo rilievo dal contrasto con tutta la tradizione filosofica, che aveva fatto del rapporto causale un'inferenza logica e metafisica. Risale ad Aristotele l'identificazione della dimostrazione apodittica con la dimostrazione per cause, che fonde in una serie sola la catena delle ragioni logiche della dedu-

[88] Nel *Treatise* la geometria era considerata come una scienza empirica, dipendente dall'esperienza; nell'*Enquiry* invece essa è elevata al grado di scienza pura: « Anche se non esistesse neppure un circolo o un triangolo in natura, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza e la loro evidenza ». Sez. 4ª, 30.

zione mentale e la catena delle cause nell'ordine della produzione delle cose. E nel corso della storia del pensiero l'assimilazione è stata così completa, che anche nel comune linguaggio noi siamo portati continuamente a prendere causa per ragione e viceversa. Tutto ciò implica conseguenze metafisiche assai notevoli. Come infatti, nell'ordine mentale, data una premessa ne scaturisce una conseguenza, così si è portati a credere che, nell'ordine reale, data una causa ne scaturisca un effetto, quasi che questo fosse già analiticamente contenuto in quella e se ne venisse spiegando o svolgendo per un'intima necessità. L'idea di una forza, di un potere produttivo insito alla causa non è che la personificazione realistica del descritto rapporto logico d'implicazione: quel potere della causa infatti non è che l'anticipazione ideale dell'effetto o la ragione di esso, in quanto è analiticamente contenuto nella causa.

La critica di Hume ha spezzato l'unità della serie logica e della serie reale. Essa è stata preceduta da altri tentativi parziali di demolizione: senza riandare agli scettici greci e a qualche isolato precursore medievale, basti qui ricordare, come predecessori più immediati, i filosofi della scuola cartesiana che, facendo della materia un'inerte estensione, non hanno più riscontrato in essa quella produttività attiva che è propria della causa, ed hanno perciò negato che nella natura fisica una cosa ne produca un'altra. Ma, quasi per compenso, essi hanno lasciato sussistere la causalità nell'àmbito delle sostanze spirituali, concepite come attive, e principalmente in Dio, attività assoluta. Hume invece è stato più radicale nella sua negazione, per il fatto stesso che ha spinto la sua indagine fino alla radice logico-metafisica del problema.

Egli ha dissociato *ab imis* l'ordine delle cause e l'ordine delle ragioni, spiegando che, data una certa cosa, nessuna ragione *a priori* può inferire che da essa debba risultarne l'esistenza di un'altra, e solo l'esperienza può dirci che cosa effettivamente ne segua. Si vuole che nella causa sia riposto un magico potere che giustifichi la produzione di un effetto. Ma dov'è mai questo potere e chi l'ha mai constatato? Quelle che noi chiamiamo cause in realtà si rive-

lano, all'analisi della conoscenza, come gruppi d'impressioni, di qualità sensibili; e, viste così da vicino, nulla si riscontra in esse di quel presunto potere produttivo [89]. La più forte suggestione ad ammetterne l'esistenza è data certamente dagli atti interni del nostro spirito, che sembrano accompagnati dalla coscienza di una reale produttività. « Così, un atto di volontà produce il movimento delle membra o eccita idee nella nostra immaginazione... Ma tale influenza è un fatto che, come tutti gli avvenimenti naturali, può essere conosciuto solo a mezzo dell'esperienza e non può esser mai preveduto per qualche energia o potere che appaia nella causa e la leghi all'effetto, rendendo questo una conseguenza infallibile di quella. Il moto del nostro corpo segue l'ordine della volontà e in ogni movimento ne abbiamo coscienza. Ma siamo ben lontani dall'aver coscienza dei mezzi con cui la cosa si effettua e dell'energia con la quale la volontà compie un'operazione così straordinaria. » [90] In altri termini, noi scambiamo illusoriamente una successione costante o una connessione necessaria con una produzione reale, di cui l'esperienza non ci dà il minimo attestato; noi trasferiamo nella natura delle cose una esigenza soggettiva della nostra mente, perché « la necessità esiste nella mente e non negli oggetti » [91].

Ma, se la causalità non è quel potere produttivo che pretende la metafisica dommatica, che cosa sarà mai? È chiaro che, non potendo noi uscire fuori dell'àmbito delle impressioni soggettive per scrutare la natura delle cose in sé, la sola concezione valida della causalità sarà quella che muove dai dati sperimentali in nostro sicuro possesso. Noi osserviamo un succedersi costante e ordinato di fenomeni in natura: la connessione spazio-temporale dovrà dunque essere lo stabile fondamento della nostra idea della causalità. Ma da sola essa non basta; occorre spiegare come vi si aggiunga l'idea di una necessità di quella connessione. Quando, nel corso dell'esperienza, abbiamo

[89] *Treatise*, I, 3, 6.
[90] *Ricerche*, VII, 68-9.
[91] *Treatise*, I, 3, 14.

constatato che una certa cosa tien dietro a un'altra, noi ci aspettiamo che, anche nell'avvenire, essa debba seguirla; e la nostra attesa è tanto più legittima quanto più frequenti sono i casi in cui la successione si verifica. È dunque l'abitudine la prima fonte dell'idea di una connessione necessaria, perché da essa si genera la credenza con cui il rapporto vien confermato e vivificato. Mediante l'abitudine e la credenza noi non usciamo dalla sfera della soggettività empirica: la prima non è che la semplice iterazione di un fatto sperimentale, che non implica alcuna inferenza logica; la seconda non è che un grado addizionale di chiarezza e di vivacità conferito a un'idea, senza per altro alterarne la natura o il contenuto. Una idea creduta è qualitativamente e quantitativamente identica a un'idea soltanto immaginata; ciò che v'è di diverso sta nel modo con cui è concepita e accolta, che l'avvicina all'immediatezza di una impressione [92].

Pure, una qualche inferenza logica al di là della sfera soggettiva è implicita nell'attesa abituale che effetti simili seguano cause simili. Il tacito presupposto che dà all'abitudine la forza di una credenza in una connessione necessaria è che « il futuro somigli al passato e che poteri simili siano uniti a simili qualità sensibili. Se vi fosse qualche sospetto che il corso della natura potesse cambiare e che il passato non servisse di regola per il futuro, ogni esperienza diventerebbe inutile » [93]. Questo presupposto si può forse considerare, esso pure, come un fatto sperimentale? No; anzi esso ha il valore di una condizione, in virtù della quale l'esperienza è possibile. Diremo allora che l'uniformità della natura è un principio *a priori*? Hume non si è neppure proposto il quesito, ma non si può negare che su questo punto egli si avvicini singolarmente a Kant. Di solito egli è considerato come un precursore del kantismo, più per aver de-

[92] *Treatise*, I, 3, 7. *Ricerche*, V, 53. La differenza tra le due redazioni sta in ciò, che nelle *Ricerche*, questa aggiunta di vivacità e di evidenza viene attribuita a un sentimento, di cui invece non si fa parola nel *Trattato*.

[93] *Ricerche*, IV, 43.

molito il concetto dommatico della causalità, che per aver fondato il nuovo concetto critico di essa. Ma bisogna riconoscere che, anche sotto il secondo aspetto, egli ha avuto dei presentimenti luminosi. Infatti a lui è dovuta non soltanto l'intuizione del carattere sintetico della causalità e del valore soggettivo della connessione necessaria tra causa ed effetto; ma questa stessa necessità ha un significato più profondo di quel che sembra scaturire dall'interpretazione letterale della sua dottrina. In termini psicologici, l'abitudine è un criterio sufficiente alla spiegazione della nostra coscienza della necessità, ed è anche un criterio ultimo al di là del quale noi non possiamo andare « per spiegare la causa di questa causa »[94]. Ma, da un punto di vista gnoseologico più comprensivo, l'associazione abituale degli stessi effetti alle stesse cause non è intelligibile senza ammettere una uniformità della natura su cui la nostra esperienza riposa, e cioè senza coinvolgere una certa conoscenza del comportamento oggettivo delle cose che, secondo le premesse soggettivistiche, dovrebbe esserci vietata. « V'è dunque una specie di armonia prestabilita tra il corso della natura e il succedersi delle nostre idee, e per quanto i poteri e le forze da cui è governato il primo ci siano completamente sconosciuti, pure i nostri pensieri e le nostre concezioni hanno seguìto lo stesso ordine delle cose naturali. »[95] Se noi chiamiamo empiriche le connessioni fondate sull'abitudine, dobbiamo aggiungere che la loro origine e il loro valore risiede in una condizione metempirica o *a priori*. Il termine di « armonia prestabilita » usato da Hume per esprimere questa condizionalità dei nostri giudizi sperimentali ci può dar l'esatta misura della distanza che ancora separa la sua concezione da quella di Kant.

Volendo ora dare un'idea d'insieme della visione del mondo che scaturisce dalla precedente analisi, possiamo dire che in essa gli oggetti naturali si sciolgono in impressioni sensibili tenute insieme da forze associative costanti

[94] *Ricerche*, sez. 5ª.
[95] *Ricerche*, sez. 5ª, 59.

tra cui primeggia la causalità, e individuate in forme e figure distinte mercé la potenza integrativa e oggettivante della immaginazione. L'ordinamento di questo multiforme contenuto psichico simboleggia un ordine reale di cose, che però ci è sconosciuto nella sua intima essenza e di cui non possiamo neppur dire che sia la causa dell'altro, perché il rapporto causale vale soltanto nell'àmbito dei fenomeni soggettivi che appartengono alla sfera della nostra esperienza. All'altro polo di questo mondo di apparenze stanno le menti umane, che associano e compongono insieme i dati sensibili e che, per la forza immaginativa di cui sono dotate, possono trascendere le cose di fatto della loro esperienza e assorgere a relazioni pure d'idee, esenti dalle imperfezioni e dalle approssimazioni delle esistenze empiriche, e perciò suscettive di un'analisi scientifica rigorosa.

Si può ritenere privilegiata la posizione delle menti in confronto di quella degli oggetti? Il *Trattato* esclude ogni privilegio: « L'anima non può essere paragonata più propriamente che a una repubblica o a un *commonwealth*, in cui i vari membri sono uniti da reciproci legami di governo e di subordinazione. E, come la stessa repubblica può non soltanto mutare i suoi membri, ma anche le sue leggi e costituzioni, così lo stesso individuo può mutare il suo carattere e la sua disposizione, come pure le sue impressioni e idee, senza perdere la propria identità. Qualunque mutamento esso subisca, le sue parti sono sempre connesse da rapporti causali » [96]. In altri termini, anche l'io si scioglie in una molteplicità d'impressioni e d'idee tenute insieme dalle stesse leggi che reggono il mondo degli oggetti.

Questa veduta del *Trattato* non è però riprodotta nella *Ricerca*. Ha forse compreso il suo autore che, pareggiando l'io e gli oggetti, egli veniva a togliere ogni significato ed efficacia a quelle stesse forze connettive dell'associazione, dell'abitudine, dei rapporti mentali, con cui s'era sforzato di coagulare un mondo fenomenico? Un fascio

[96] *Treatise*, I, 4, 6.

di rappresentazioni associate, che a sua volta ha il potere di associare, di connettere, di proiettare nello spazio, è un non-senso; per fondare i fenomeni occorrono delle energie più che fenomeniche. Purtroppo Hume non ci ha dichiarato il motivo dell'omissione; e, nel suo silenzio, il dubbio da noi formulato non può in alcun modo esser risolto.

Il terreno cu cui Hume ha di preferenza sperimentato il vigore del suo criticismo gnoseologico è quello dell'esperienza religiosa. Tra i deisti e gli anti-deisti, la sua posizione è originale e inconfondibile. Assai più del deismo egli ha spinto a fondo la critica dei concetti dommatici della teologia razionale, non lasciando sussistere, come oggettivamente valida, neppure l'idea di Dio. Ma, in opposizione col deismo, egli non ha tratto da tali premesse polemiche delle istanze negative contro le religioni positive, mostrando d'intendere che queste non riposano su concetti razionali, bensì sopra sentimenti e credenze, e dando un fondamento naturale alla loro evoluzione storica. L'aspetto prevalentemente critico del suo pensiero è svolto nei *Dialoghi sulla religione naturale*, quello più positivo e storico nella *Storia naturale della religione*. Noi esporremo, per ragioni di opportunità didattica, il contenuto delle due opere in quest'ordine, anziché nell'ordine inverso, che è quello della loro composizione.

Interlocutori dei *Dialoghi* sono Demea, rappresentante dell'ortodossia, Cleante del deismo naturale (che ha in Clarke il più tipico esponente storico), Filone dello scetticismo. Hume si nasconde dietro quest'ultimo personaggio. Si è creduto da taluno ch'egli sostenga la tesi di Cleante, a cui spesso fa omaggio formale, considerandola come la più solida e fondata; ma non è che un atto di prudente dissimulazione. Tutto il dialogo ha un orientamento critico e una conclusione scettica, e l'astuzia dell'autore si rivela nel porre in evidenza di volta in volta l'ortodossia di Demea per contrastare il deismo di Cleante e viceversa, in modo che l'uno e l'altro collaborano indirettamente e involontariamente a dare rilievo allo scetticismo di Filone.

La tesi di Filone è che la teologia naturale oltrepassa la portata delle nostre facoltà mentali e che i suoi ragionamenti non sono sperimentalmente fondati. Questa tesi scettica si afferma gradualmente attraverso la confutazione della teologia naturale di Cleante, il cui argomento capitale è la prova fisico-teleologica dell'esistenza di Dio. L'universo è una grande macchina, suddivisa in tante macchine minori, che sono sapientemente adattate l'una all'altra in vista della totalità. La commisurazione dei mezzi al fine rassomiglia esattamente, benché le sorpassi di molto, alle produzioni dell'arte umana; così noi siamo portati ad inferire, mediante le leggi della analogia (si ricordi il libro del Butler), una somiglianza delle rispettive cause, cioè ad ammettere un autore intelligente della natura, che operi secondo un disegno analogo, ma molto più perfetto, a quello della mente umana nelle sue produzioni [97]. Demea, in nome dell'ortodossia religiosa, protesta contro l'analogia tra Dio e l'uomo, e Filone di rincalzo dimostra che essa è infondata. « Quando, egli dice, due specie di oggetti risultano sperimentalmente congiunti insieme, io posso inferire, per abitudine, l'esistenza dell'uno quando osservo l'esistenza dell'altro; e questo è per me un argomento sperimentale. Ma come può esser valido questo argomento, quando gli oggetti, come nel caso presente, sono singoli, individuali, senza parallelo o specifica somiglianza? » Bisognerebbe che noi avessimo esperienza dell'origine di vari mondi, per fondare sperimentalmente l'esistenza di Dio. Cleante obietta che anche il moto della terra potrebbe essere contestato in base allo stesso ragionamento. Ma Filone risponde che, oltre la terra, vi sono la luna e i pianeti che ce ne danno conferma e convalidano l'analogia. Di più questa, nel caso in quistione, tenderebbe a privare Dio dell'attributo dell'infinità, perché, dovendo la causa essere proporzionata all'effetto, e questo non essendo infinito, anche la causa dovrebbe essere finita. In linea generale, l'argomento ana-

[97] *Dialogues concerning natural religion* (Opp. ed. Green, II vol.), p. 392.

logico è tanto più stringente quanto sono più affini e vicini i termini in relazione; è perciò evidente che esso perda tutta la sua forza, quando essi sono, come il mondo e Dio, remotissimi l'uno dall'altro. E il religioso e mistico Demea a sua volta ribadisce le critiche dello scettico Filone, dicendo che le vie del Signore sono diverse da quelle dell'uomo e che vana è la pretesa di avere idee adeguate sulla natura e sugli attributi divini [98].

Un altro argomento della teologia razionale è quello cosmologico, fondato sulla causalità. Tutto ciò che esiste deve avere una causa, essendo impossibile che una cosa si produca da sé; ma nel risalire dagli effetti alle cause, noi dobbiamo o regredire indefinitamente senza trovare una causa prima, o ricorrere a una causa prima, esistente necessariamente. Delle due ipotesi, l'una è assurda, perché tutta la catena causale resterebbe sospesa nel vuoto; bisogna dunque accettare l'altra, ammettendo un essere necessario, che ha in sé la ragione della propria esistenza e che non può essere supposto inesistente senza una manifesta contraddizione. È lo stesso Cleante che si dà la pena di criticare questo argomento addotto da Demea. « È assurdo, egli dice, pretendere di dimostrare una materia di fatto con un argomento *a priori*. Niente è dimostrabile, se il contrario non implica contraddizione. Niente di ciò che è distintamente concepibile implica contraddizione. Qualunque cosa noi concepiamo come esistente, possiamo anche concepirla come inesistente. Perciò non c'è un essere la cui non-esistenza implichi contraddizione. Conseguentemente, non v'è un essere la cui esistenza sia dimostrabile. Questo argomento è decisivo. » [99] Ma, di più, perché mai l'universo materiale non potrebbe essere esso stesso l'essere necessariamente esistente, secondo quella pretesa spiegazione della necessità? Noi non conosciamo tutte le qualità della materia; può ben darsi che essa ne contenga qualcuna che, una volta nota, sia capace di rendere la sua non esistenza altrettanto contraddittoria quanto

[98] *Dialogues* cit., pp. 398-412.
[99] *Ibid.*, p. 432.

l'affermazione che $2+2=5$. Ancora: « Nella catena causale ogni parte è causata da ciò che precede ed è causa di ciò che segue; ma il tutto, voi dite, ha bisogno di una causa. Io rispondo che l'unire queste parti in un tutto, come l'unire più contee distinte in un regno o più membra distinte in un corpo, è solo un atto arbitrario della mente, che non ha influenza sulla natura delle cose. Se io vi mostrassi le singole cause di ciascuna particella in una collezione di venti particelle di materia, riterrei molto irragionevole che voi dopo mi domandaste qual è la causa di tutte le venti. Questa è sufficientemente spiegata quando s'è data la ragione delle parti » [100]. È un concetto molto importante, che prelude alla dottrina kantiana della causalità, come sintesi parziale e progressiva.

Esclusa la prova ontologica, che non ha avuto mai seguito tra i filosofi inglesi, non restano che gli argomenti morali, neppur essi conclusivi. La felicità dell'uomo non sembra che sia nell'intenzionalità della natura; questa ha disposto le cose solo in vista della conservazione della specie. L'ottimismo religioso non regge: anche se i piaceri e i beni superano i dolori e i mali, questi ultimi sono più violenti e durevoli. Il tutto dà l'impressione di una cieca natura, attraversata da un grande principio vivificatore, che però non ha cure paterne pei suoi figli. Possono essere escogitate quattro ipotesi sul carattere morale delle prime cause dell'universo: che esse siano dotate o di perfetta malizia, o dell'una e dell'altra insieme, o né dell'una né dell'altra. Le prime due ipotesi sono da escludere, perché da fenomeni misti, come quelli che sperimentiamo in natura, non si possono argomentare princìpi non misti; l'uniformità delle leggi naturali sembra opposta alla 3ª ipotesi; la 4ª appare come la più plausibile [101].

Prima di venire alla conclusione dei *Dialoghi*, che è analoga a quella della *Storia naturale della religione*, esaminiamo brevemente questa ultima opera. Essa concerne l'origine dell'esperienza religiosa, che Hume ripone « in

[100] *Dialogues*, p. 433.
[101] *Ibid.*, pp. 440-52.

un istinto o in una impressione originaria fornita dalla natura, così come nascono l'amor proprio, l'affezione tra i due sessi, l'amore dei figli, la gratitudine, il risentimento »[102]. Se questo è vero, il politeismo o l'idolatria è dovuto essere la prima e più antica religione tra gli uomini. Sembra certo che la massa ignorante debba avere un'idea bassa e volgare di un qualunque potere superiore, prima di elevare il suo pensiero a un essere perfetto, ordinatore del mondo. Immaginare che l'uomo abbia abitato dei palazzi prima di abitare le capanne e i campi, o che abbia studiato la geometria prima di coltivare la terra, sarebbe altrettanto irragionevole quanto immaginare che la divinità gli sia apparsa come uno spirito puro, onnisciente e onnipotente, prima di essere concepita come un essere potentissimo, quantunque limitato, con passioni e appetiti, con membra ed organi umani. Lo spirito si eleva gradatamente da ciò ch'è inferiore a ciò ch'è superiore. Un animale rozzo e bisognoso qual è l'uomo all'inizio della società non ha agio di ammirare l'aspetto regolare della natura o di far delle ricerche sulla causa di quegli oggetti a cui s'è gradualmente avvezzato fin dall'infanzia. Al contrario, più questa natura sarà regolare e uniforme, più egli vi si familiarizzerà e meno sarà portato a scrutarla e ad esaminarla. Un prodotto mostruoso eccita la sua curiosità ed è considerato da lui come un prodigio; quindi le prime divinità sono la personificazione dei fenomeni più abnormi della natura[103].

D'altra parte, considerando i sentimenti e gli impulsi soggettivi che suscita l'idea del divino, si trova che « l'uomo piega molto più spesso le ginocchia per le passioni tristi che non per quelle piacevoli. La prosperità si riceve facilmente come cosa che ci è dovuto e poche domande si fanno circa la sua causa o il suo autore. Essa ci riempie di allegria, di alacrità e di attività..., e mentre dura questo stato d'animo si ha poco agio o poca inclinazione a pensare alle ragioni ignote e invisibili. Invece, ogni

[102] *Storia naturale della religione*, tr. it., Laterza 1928, Introduzione, p. 2.
[103] *Ibid.*, pp. 3-5.

avvenimento disastroso ci allarma e ci spinge a far ricerche sui princìpi da cui scaturisce. Ci coglie l'apprensione per il futuro, e lo spirito, immerso nella diffidenza, nel terrore e nella tristezza, fa ricorso ad ogni mezzo per pacificarsi quei segreti poteri intelligenti, da cui suppone che dipenda la sua sorte »[104].

La conclusione, comune alle due opere, è che « tutto è ignoto: un enimma, un inesplicabile mistero. Il dubbio, l'incertezza, la sospensione del giudizio, ci appaiono come il solo risultato delle ricerche più accurate su questo soggetto. Ma, tale è la fragilità della natura umana, e tale il contagio irresistibile delle opinioni, che anche il tener fermo a questo dubbio deliberato è difficile. Non cerchiamo oltre; e, opponendo superstizione a superstizione, abbandoniamole tutte alle loro querele. Noi, mentre esse contendono e s'infuriano, per fortuna possiamo rifugiarci nelle calme, quantunque oscure, regioni della filosofia »[105].

Pure, la conclusione non è tutta qui. Lo scetticismo può essere una via d'uscita per il filosofo, che sa vincere la forza degl'istinti, non per l'uomo comune che resta soggetto ad essa. E la storia naturale della religione, rivelando l'universalità e la costanza di questi istinti, assicura al dommatismo delle religioni positive una ragion d'essere permanente, che trionfa di tutte le critiche deistiche. Tra i *Dialoghi* e la *Storia* v'è perciò una differenza non trascurabile di accento: i primi, avendo di mira i concetti razionali della teologia, possono appagarsi di una conclusione negativa e scettica; la seconda, tendendo a stabilire una fonte della religiosità del tutto indipendente da quei concetti, ha un'intonazione positiva e un carattere costruttivo, che non trovano un adeguato riconoscimento nell'epilogo da noi ricordato. Fondandosi su questi elementi, qualche critico ha voluto attribuire allo Hume un esplicito dommatismo del sentimento religioso, che supera il suo apparente scetticismo[106]. Ma l'illazione è ec-

[104] *Storia naturale della religione* cit., p. 17.
[105] *Ibid.*, p. 86.
[106] G. DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di D. Hume*, 1933-35, vol. II, p. 162.

cessiva. Certo, è indubitabile che ogni concezione scettica abbia il suo contrappeso in un dommatismo pratico; però in Hume questa tendenza è appena accennata, perché il dommatismo non è nel suo gusto e nel suo temperamento.

5.

LA SCUOLA SCOZZESE

Un'ultima propaggine della filosofia inglese del '700 è la così detta scuola scozzese, fondata da Tommaso Reid (1710-1796), che ha avuto per suoi prosecutori Giacomo Beattie, Alessandro Gerard e, principalmente, Dugald Stewart, le cui opere, tradotte in francese dal Jouffroy, hanno ottenuto una risonanza europea nella prima metà dell'800. Il nome di « scuola scozzese » non è una qualifica sufficientemente differenziale per l'indirizzo di questi pensatori: scozzesi sono infatti anche l'Hutcheson e lo Hume, col quale ultimo il Reid ha costantemente polemizzato; meglio giova a individuare la nuova scuola l'altro nome con cui si suole anche designarla, quello di « filosofia del senso comune ».

L'importanza dell'opera del Reid nella storia del pensiero inglese ed europeo sta precipuamente in ciò, che essa ha rivelato la crisi latente nella dottrina delle idee, che da Locke ad Hume ha percorso tutte le fasi della sua evoluzione e della sua involuzione, fino al punto di annullarsi in un totale scetticismo. Le idee, osserva il Reid, sembrano avere nella loro natura qualcosa di poco amichevole verso le altre esistenze. Introdotte dapprima in filosofia con l'umile carattere d'immagini rappresentative degli oggetti esterni, esse hanno finito col soppiantare i loro modelli e col minare l'esistenza di ogni cosa diversa da loro [107]. Esse possono perciò raffigurarsi al famoso

[107] TH. REID, *An inquiry into the human mind* (*Works*, 1872, vol. I), c. 2, sez. 6ª.

cavallo di Troia, che aveva anch'esso una speciosa apparenza d'innocenza e di bellezza; ma se i filosofi avessero saputo che il nuovo cavallo portava in sé morte e distruzione di ogni scienza e del senso comune, non avrebbero rotto le loro mura per introdurlo [108]. Il *Trattato* di Hume in cui culmina il nuovo « ideismo » è anche paragonato dal Reid a un castello incantato, in cui si muovono spettri e apparizioni inconsistenti: sensazioni senza soggetti senzienti, idee senza oggetti a cui si riferiscono [109]. Ma è lecito domandarsi: esistono queste entità effimere, ondeggianti in un'aria rarefatta fuori del cielo e della terra? In altri termini, oggetti delle nostre oppressioni son forse le idee, o non piuttosto le cose nella loro realtà esteriore? Tutta la ricerca del Reid è intesa a mostrare l'inesistenza delle idee, non solo come oggetti unici e immediati della conoscenza, ma anche come intermediari tra i soggetti senzienti e le cose. Storicamente, egli osserva che la nozione delle idee proviene dalle immagini delle cose che gli uomini hanno osservato formarsi negli occhi dei loro simili e che, ingenuamente materializzate da Democrito, sono state elevate a una sorta di esistenza ideale da Aristotele, sotto il nome di specie sensibili. Ora, osserva il Reid, non è dubbio che gli oggetti esterni producano alcune impressioni sugli organi dei sensi; ma che queste impressioni somiglino agli oggetti da cui son prodotte, sì che possano essere chiamate le loro immagini, è estremamente improbabile. Noi sappiamo che nella visione un'immagine dell'oggetto visibile è formata nell'occhio dal raggio di luce; ma sappiamo anche che questa immagine non può essere trasferita al cervello, perché il nervo ottico e tutte le parti che lo circondano sono opachi e impervi ai raggi di luce; e non v'è altro organo del senso in cui un'immagine dell'oggetto sia formata. Come sarebbe immaginabile una figura luminosa e colorata nel cervello, dove regna l'oscurità assoluta? Se il nostro potere percettivo non è del tutto fallace, dobbiamo dire che gli og-

[108] TH. REID, *An inquiry* cit., c. 5, sez. 8ª.
[109] *Ibid.*, c. 1, sez. 6ª.

getti che percepiamo sono, non già nel cervello, ma fuori di noi, proprio dove li vediamo e li sentiamo. Gli organi non percepiscono affatto; ma sono soltanto dei mezzi con cui si effettua la percezione [110].

Un'altra fallacia del sistema delle idee sta nel confondere insieme due cose distinte: l'atto del sentire e l'oggetto sentito. In realtà, caldo significa una sensazione e freddo una contraria; ma caldo significa egualmente una qualità o uno stato dei corpi che non ha contrario, ma gradi diversi. Similmente, l'odore di una rosa significa, in primo luogo, una sensazione, che non può esistere se non quando è percepita, ma in un secondo luogo un potere o una qualità della rosa, che ha un'esistenza permanente e indipendente dal soggetto [111]. La confusione dell'ideismo deriva dall'aver posto sotto una stessa rubrica due atti psichici, che vanno invece distinti: il mero sentire *(feeling)* e il percepire. Le due espressioni: io sento un dolore, io vedo un albero, sembrano identiche; ma tali sono grammaticalmente, non già per il loro valore conoscitivo. Nella prima, la distinzione tra l'atto e l'oggetto non è reale, ma solo grammaticale, nella seconda è anche reale. Io posso formulare diversamente la prima, in modo da togliere la distinzione apparente dell'atto e dell'oggetto, dicendo: io sono addolorato; invece nella seconda v'è un oggetto inconfondibile con l'atto della percezione, che ha un'esistenza indipendente da esso. Invano il filosofo mi assicura che l'immaginazione, il ricordo e la percezione di un albero sono la stessa cosa e differiscono solo per grado di vivacità. Io, dice il Reid, so che al contrario sono atti di natura diversa [112].

Ma posta, nella percezione, la necessità di una esistenza oggettiva, l'ammissione di un'idea intermediaria diventa superflua: essa implica infatti una duplicazione degli oggetti che contraddice alla nostra esperienza: dicendo che io vedo un albero, ciò che in realtà io vedo è l'albero e non l'idea dell'albero. L'ammissione delle idee rende superfluo il mondo fisico, e questo quella; per

[110] *Essay on the intellectual powers of man*, II, c. 4.
[111] *Inquiry*, c. 2, sez. 9ª.
[112] *Ibid.*, c. 6, sez. 20ª.

mera inavvertenza il Locke ha lasciato sussistere l'uno e l'altra; ma egli stesso, nella prima lettera al vescovo di Worcester, ha ritrattato il concetto che le idee delle cose esterne siano prodotte da impulso, promettendo di rettificare il relativo passaggio dell'*Essay*, senza tuttavia condurre a termine la promessa. Più conseguenti di lui, Berkeley ed Hume hanno soppresso il mondo fisico, ma sono caduti nell'assurdo e hanno contravvenuto a un principio del senso comune, che sta al di sopra di tutte le sofisticazioni filosofiche.

Reintegrare il senso comune nei suoi diritti è il programma del Reid. Egli intende che un senso così elementare e primitivo non potrebbe dare una giustificazione speculativa dell'esistenza del mondo esterno, e perciò attribuisce al suo attestato il valore di una credenza istintiva, di una suggestione, anteriore ad ogni ragionamento. « Come mai una sensazione possa farci istantaneamente concepire e credere l'esistenza di una cosa esterna completamente diversa da essa, non pretendo, egli dice, conoscere; e quando dico che l'una suggerisce l'altra, non penso di spiegare il modo della loro connessione, ma solo di esprimere un fatto di cui ognuno può essere consapevole, cioè che per legge di natura tale concezione e credenza costantemente e immediatamente segue la sensazione. » [113]

L'assunzione di questa specie di fede animale può sembrar troppo comoda e troppo facilmente risolutiva dei problemi che la ragione non riesce a risolvere; e il Reid, attingendo alla miracolosa riserva del senso comune, ha dato non pochi esempi di un metodo alquanto sbrigativo nel troncare le annose questioni intorno alle quali s'è affaticata la filosofia. Ma bisogna anche riconoscere che egli non si è limitato a constatare le attestazioni oggettive della credenza, ma s'è sforzato anche di sistemarle nell'economia generale dello spirito. Secondo la dottrina delle idee, egli dice, la prima operazione della mente intorno alle proprie idee consiste in una semplice apprensione, cioè in una mera concezione senza una credenza intorno ad esse; secondo lui invece la credenza accompagna

[113] *Inquiry*, c. 5, sez. 8ª.

l'atto conoscitivo fin dall'inizio e precede la pura apprensione[114]. Il che vuol dire che il giudizio, affermativo o negativo di una cosa, precede il concetto astratto della cosa stessa e lo rende possibile. Vi sono indubbi presentimenti kantiani in questa veduta[115], che eleva la fede animale a una specie di *a priori* gnoseologico e trae con sé una serie di assunzioni *a priori* come condizioni della conoscenza. Ma il significato spirituale di questo apriorismo è messo in mora dal carattere meramente istintivo del senso comune e della fede animale che scaturisce da esso.

Anche degna di nota è, nel sistema del Reid, la insistenza con cui esso contesta la duplicazione del mondo oggettivo che si dà per mezzo delle idee. Noi vediamo le cose e non le immagini delle cose; cioè l'oggetto e non l'idea è il termine della nostra apprensione. Ma, da questa giusta osservazione, egli è stato troppo facilmente tratto a negare l'esistenza stessa delle idee, senza considerare se le idee potessero essere, invece di oggetti immediati della mente, mezzi con cui la mente organizza i propri oggetti. Di questa trasvalutazione delle idee v'era stato già un esempio cospicuo nella filosofia tomistica, che aveva convertito la *species quam intellectus intelligit*, nella *species qua intellectus intelligit*; e la dottrina kantiana delle categorie rappresenta, da questo punto di vista, il pieno sviluppo della geniale intuizione di Tommaso. La pura e semplice negazione del Reid, invece, pone come oggetto della mente le cose nella loro più ingenua e rozza materialità, facendo retrocedere la dottrina della conoscenza molto più indietro del Locke, a uno stadio precritico o addirittura pre-filosofico.

Nessuno dei seguaci della filosofia del senso comune ha aggiunto alcunché di nuovo alla dottrina del fondatore: il Beattie in un prolisso e vuoto *Essay on the nature and immutability of truth*, l'ha diluita e banalizzata; il Gerard ne ha fatto alcune applicazioni all'estetica; lo Stewart n'è stato il più intelligente ed efficace divulgatore.

[114] *Inquiry*, c. 2, sez. 4ª.
[115] M. F. SCIACCA, *La filosofia di T. Reid*, 1935, p. 85.

Indice del primo volume

Guido de Ruggiero

STORIA DELLA FILOSOFIA